



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 1994

---

**Personifikation. Begegnungen mit dem Fremd-Vertrauten in  
mittelalterlicher Literatur**

Kiening, Christian

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-92439>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Kiening, Christian (1994). Personifikation. Begegnungen mit dem Fremd-Vertrauten in mittelalterlicher Literatur. In: Brall, Helmut; Haupt, Barbara; Küsters, Urban. Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur. Düsseldorf: Droste Verlag, 347-387.

Studia humaniora

Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance

Herausgegeben von

Wilhelm Busse, Hans Hecker, Rudolf Hiestand,  
Gert Kaiser, Joachim Poeschke, Hans Schadewaldt, Ludwig Schrader,  
Hubertus Schulte Herbrüggen, Josef Semmler  
und Peter Wunderli

Band 25

Helmut Brall/Barbara Haupt/Urban Küsters (Hrsg.)

# Personenbeziehungen

in der mittelalterlichen Literatur

## Über die Herausgeber:

Privatdozentin Dr. Barbara Haupt, Dr. Helmut Brall und Dr. Urban Küsters  
sind wissenschaftliche Mitarbeiter am Lehrstuhl für Ältere Germanistik der  
Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.

Droste Verlag

(Düsseldorf 1994)

Christian Kiening

Personifikation.  
Begegnungen mit dem Fremd-Vertrauten  
in mittelalterlicher Literatur

Ich fühlte im Herzen drinnen mir erwachen  
einen Geist der Liebe, der zuvor dort schlief:  
und dann sah ich von ferne Amor kommen,  
so frohgemut, daß ich ihn kaum erkannte,  
und er sagte: "Jetzt denk du nur daran, mir Ehre zu  
erweisen";  
und ein Lachen war in jedem seiner Worte.<sup>1</sup>

Das Gedicht XXIV aus Dantes *Vita Nova*, an Guido Cavalcanti gerichtet und diesem auch in einigen Manuskripten zugeschrieben, gehört mit seiner zwischen Innen- und Außenwelt schwebenden Schilderung des Liebeserwachens, mit seiner den Hauch einer ersten Begegnung einfangenden Szenerie zu den unbeschwertesten der Sammlung, zugleich zu den konsequenzenreichsten. Denn im Rückblick des Autors, der eine poetologische Biographie konstruiert, verliert die (hier zum letzten Mal in der *Vita Nova* gebrauchte) Personifikation des leichtfüßigen Liebesgottes manches von der Selbstverständlichkeit, die ihr zunächst in Anlehnung an provenzalische Trobadorpoesie mitgegeben war.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Dante Alighieri, *Vita Nova – Das Neue Leben*. Übersetzt und kommentiert von Anna Coseriu und Ulrike Kunkel. München 1988 (dtv 2199); ital. Text ebd. (nach der Edizione critica von Michele Barbi, Firenze 1932), S. 76: *Io mi senti' svegliar dentro a lo core/ un spirito amoroso che dormia:/ e poi vidi venir da lungi Amore/ allegro sì, che appena il conoscia,/ dicendo: "Or pensa pur di farmi onore"/ e'n ciascuna parola sua ridia.*

<sup>2</sup> Vgl. Marc-René Jung: *Etudes sur le poème allégorique en France au moyen âge*. Berne 1971 (Romanica Helvetica 82), S. 122ff.; Vuylsteke [Anm. 29]; Robert Taylor: The figure of Amor in the Old Provençal narrative allegories. In: *Court and Poet*, ed. Glyn S. Burgess.

Schon in der Prosa-Einleitung zum Gedicht spricht Dante nun vorsichtig davon, daß es ihm so war, als sähe er Amor aus der Richtung kommen, wo sich seine Herrin aufhielt.<sup>3</sup> In der folgenden Prosa-Ausdeutung (XXV) nimmt er dann direkt Bezug auf die Fragwürdigkeit einer Darstellung von Amor als gleichsam körperlicher Substanz anstelle des doch ontologisch vorliegenden Akzidenz. Die Bewegung Amors, sein Lachen und Reden verweisen auf ein menschliches Wesen (*ch'io ponga l'essere uomo*). Doch mit welchem Recht? Dante legitimiert den volkssprachlichen Versuch, unbelebte Dinge und Akzidentien sprechen zu lassen, "als ob sie Substanzen und Menschen wären", durch vorbildliche Beispiele der klassischen lateinischen Literatur – allerdings mit der Auflage, diese Verfahren "nicht ohne eine bestimmte Bedeutung [anzuwenden], sondern mit einem Sinn, der sich nachher in der Prosa entschlüsseln läßt". Wenn also die Poeten nicht ohne Überlegung (*non senza ragione*) die Winde, Musen etc. apostrophiert hätten, "wäre es doch eine große Schande für den, der unter dem Gewand einer Redefigur oder eines rhetorischen Schmucks in Reimen dichtete, [...] wenn er [...] seine Worte von solchem Gewande nicht zu entblößen wüßte auf die Art und Weise, daß ihr wahrhaftiger Sinn erkenntlich würde."<sup>4</sup>

Liverpool 1981 (Arca 5), S. 309-317. Zur Umwertung bei Dante s. a. Rainer Warning: Imitatio und Intertextualität. Zur Geschichte lyrischer Dekonstruktion der Amorthologie: Dante, Petrarca, Baudelaire. In: *Interpretation. Das Paradigma der europäischen Renaissance-Literatur. FS für Alfred Noyer-Weidner*, hg. v. Klaus Hempfer und Gerhard Regu. Wiesbaden 1983, S. 288-317; s. a. Anm. 29.

3 Vita Nova [Anm. 1], S. 74 (XXIV): *Allora dico che mi giunse una imaginazione d'Amore; che mi parve vederlo venire da quella parte ove la mia donna stava, e pareami che lietamente mi dicesse nel cor mio: "Pensa di benedicere lo di che io ti presi, però che tu lo dei fare."*

4 Vita Nova [Anm. 1], S. 80/82 (XXV): *Dunque, se noi vedemo che li poete hanno parlato a le cose inanimate, sì come se avessero senso e ragione, e fattele parlare insieme; e non solamente cose vere, ma cose non vere, cioè che detto hanno, di cose le quali non sono, che parlano, e detto che molti accidenti parlano, sì come se fossero sustanzie e uomini; degno è lo dicitore per rima di fare lo somigliante, ma non senza ragione alcuna, ma con ragione la quale poi sia possibile d'aprire per prosa. [...] dico*

Dieser oft behandelte literaturtheoretische Exkurs enthält verschiedene Probleme,<sup>5</sup> gerade auch im Hinblick auf ein Verständnis der Personifikation.<sup>6</sup> Dante faßt diese als *figura*, als *colore rettorico*, was C. S. Lewis verallgemeinern ließ: "the [medieval] poets know quite clearly what they are about and are well aware that the figures which they present to us are fictions."<sup>7</sup> Ist dieser weitreichende Schluß erlaubt? Formuliert Dante hier wirklich die allgemeine mittelalterliche Einschätzung der Personifikation, ihrer Seinsart und sprachlichen Repräsentation, die auch moderne Theorien zugrundelegen könnten? Die Sache ist wohl komplexer. Daß er auf die rhetorische Klassifikation zurückgreift, kann nicht verwundern – sie war unter Begriffen wie *prosopopeia*, *fictio personae*, *confirmatio*, *deformatio*, *effiguratio* dem Mittelalter von Cicero und Quintilian her vertraut, wurde u. a. von Isidor weitergegeben und erreichte weiteste Verbreitung.<sup>8</sup> Auch

*che né li poete parlavano così senza ragione, né quelli che rimano deono parlare così non avendo alcuno ragionamento in loro di quello che dicono; però che grande vergogna sarebbe a colui che rimasse cose sotto vesta di figura o di colore rettorico, e poscia, domandato, non sapesse denudare le sue parole da cotale vesta, in guisa che avessero verace intendimento.* (Hervorhebungen von mir, Ch. K.).

5 Zur These einer nachträglichen Einarbeitung der Passage u. a. Ulrich Leo: Zum "rifacimento" der 'Vita Nuova'. In: *Romanische Forschungen* 74, 1962, S. 281-317; zur Integralität des Textes dagegen Winfried Wehle: *Dichtung über Dichtung. Dantes 'Vita Nuova': Die Aufhebung des Minnesangs im Epos*. München 1986, hier S. 27f.

6 C[arl] S[taples] Lewis: *The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition*. London 1936 u. ö., S. 47: "our first clue to the history of allegory".

7 Ebd., S. 48. Aufgegriffen etwa bei Rainer Gruenter: Bemerkungen zum Problem des Allegorischen in der deutschen 'Minneallegorie'. In: *Euphorion* 51, 1957, S. 2-22, hier S. 14; kritisch Stephen A. Barney: *Allegories of History, Allegories of Love*. Hamdens/C. 1979, zur Personifikation bes. S. 13-55 (characteristics of allegories), und Strubel [Anm. 11], S. 72.

8 Edmond Faral: *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge*. Paris 1924, 2. Aufl., Genève, Paris 1982, S. 72f.; Heinrich Lausberg: *Handbuch der literarischen Rhetorik*. 2 Bde. München 1960, §826-829; Paul Klopsch: *Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters*.



der spezielle Fall der Amor-Personifikation wurde bereits vor Dante mithilfe der Rhetorik und aristotelischer Kategorien zugunsten des Akzidenzcharakters der Erscheinung geklärt.<sup>9</sup> Bemerkenswerter ist das Insistieren auf der Rationalität und der Auslegungsbedürftigkeit der rhetorischen Figur. Rationalität meint hier nicht nur eine Form des vernünftigen, einsehbaren Umganges mit sprachlicher Uneigentlichkeit, sie ist zugleich eine Form der Neubewertung des irrational-emotionalen Elements der Liebeslyrik. Der Gedanke, daß die Personifikationen der Auslegung bedürften, dient – gerade weil die Differenz von Vers und Prosa dabei eine Rolle spielt – nicht zuletzt der Legitimation der eigenen Synthese von Dichtung und Dichtungstheorie. Im Hintergrund steht natürlich das Prinzip christlicher Hermeneutik, das sich in anderer Weise in der Interpretation paganer Götter bewährt hatte.<sup>10</sup> Das heißt, daß Dante einer Beschreibungssprache, einer 'Transformationsgrammatik' folgt, die zwar ihrerseits mentalitätsgeschichtlich aussagekräftig ist, aber auch einem theoretisch gebundenen Erkenntnisinteresse gehorcht. Doch eben dieses Interesse macht seine Aussagen zu einer wichtigen Vorgabe: in der Verbindung von Rhetorik und Hermeneutik weist er auf einen Zusammenhang der Personifikation mit dem Gefüge des alieniloquium, mit der Mehrdeutigkeit von *allegoria* und *figura*,

Darmstadt 1980, S. 107-109; Gert Ueding, Bernd Steinbrink: *Grundriss der Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode*. Stuttgart, 2. Aufl., 1986, S. 295f.

9 Vita Nova [Anm. 1], Kommentar, S. 172f.

10 Übergreifende Werke: Friedrich von Bezold: *Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus*. Bonn-Leipzig 1922, Nachdr. Aalen 1962; Hans Liebeschütz: *Fulgentius Metaforalis. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter*. Leipzig, Berlin 1926 (Studien der Bibliothek Warburg 4); Alma Frey-Sallmann: *Aus dem Nachleben antiker Göttergestalten. Die antiken Gottheiten in der Bildbeschreibung des Mittelalters und der italienischen Frührenaissance*. Leipzig 1931 (Das Erbe der Alten II, 19); Max Wehrli: *Antike Mythologie im christlichen Mittelalter*. In: *DVjs* 57, 1983, S. 18-32; Jean Seznec: *Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance* (frz. 1940). München 1990.

der als Problemstellung bis in die moderne Diskussion hineinwirkt.<sup>11</sup>

Noch C.S. Lewis vollzog seine Aufwertung der Personifikationsdichtung als Aufwertung der Allegorie gegenüber dem Symbol – ein Erbe des von Goethe und Coleridge entscheidend bestimmten Gegensatzes.<sup>12</sup> Das Bild der Personifikation ist seit-

11 Paul Michel: *Alieniloquium. Elemente einer Grammatik der Bildrede*. Bern u. a. 1987 (Zürcher Germanistische Studien 3), S. 571-594 mit dem wohl konzistenten Überblick zur 'Personifikationsallegorie' vor sprachwissenschaftlichem Hintergrund. Hervorzuheben ist auch, worauf mich Peter von Moos freundlicherweise hinwies, das Buch von Armand Strubel: *La rose, Renart et le graal. La littérature allégorique en France au XIIIe siècle*. Paris 1989 (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age 11), das komplementär – aber auf neuerem methodischem Stand – zu dem von Jung [Anm. 2] zu lesen ist. Zu *figura* immer noch Erich Auerbach: *Figura* (1939). In: ders.: *Neue Dantestudien*. Istanbul 1944, S. 11-71. Zur Allegorie im allgemeinen: Edwin Honig: *Dark Conceit: The Making of Allegory*. Evanston 1959 (in der Materialgrundlage v. a. auf moderne Literatur und englische Klassiker bezogen); Angus Fletcher: *Allegory. The Theory of a Symbolic Mode*. Ithaca/N.Y. 1964; Philipp Rollinson: *Classical theories of allegory and Christian culture. With an Appendix on primary Greek sources by Patricia Matsen*. Pittsburgh/Pa. and Brighton/Sus. 1981 (Duquesne studies in language and literature series 3); Jon Whitman: *Allegory. The dynamics of an ancient and medieval technique*. Oxford 1987 (Appendix II: On the history of the term personification). Abgrenzungen von Allegorie und Personifikation auch bei Robert Worth Frank (Jr.): *The Art of reading medieval personification-allegory*. In: *ELH. A Journal of English Literary History* 20/4, 1953, S. 237-250 (mit Referat unveröffentlicher Dissertationen) und Aldo Vallone: *Personificazione simbolo e allegoria del medio evo dinanzi a Dante*. In: *Filologia e Letteratura* 10, 1964, S. 189-224. Wichtig, auch über die Minneallegorie hinaus, Walter Blank: *Die deutsche Minneallegorie. Gestaltung und Funktion einer spätmittelalterlichen Dichtungsform*. Stuttgart 1970 (Germanistische Anhandlungen 34), bes. S. 54-91. Es kann hier nur auf das Wesentliche hingewiesen werden, ohne daß eine durchgängige Auseinandersetzung mit den oft abweichenden Positionen und Begriffsbestimmungen möglich wäre.

12 S. Gerhard Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen 1982 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1486), S. 55f.; Hazard Adams: *Philosophy of the Literary Symbolic*. Tallahassee 1983, S. 46-98 (Romantic Distinctions between Symbol and Allegory). Zur Rehabilitierung der Allegorie schon Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer*

her differenzierter geworden, ohne seinen schillernden Charakter eingebüßt zu haben – noch Christel Meier läßt die Entscheidung, „ob die Personifikation als eigene Art der Allegorie bestehen kann“, zunächst weiter offen.<sup>13</sup> Das Problem liegt, wie es scheint, schon in einer Bestimmung der Personifikation selbst. Übersattet ist diese nicht nur von seiten der Allegorie, sondern auch von seiten animistischer und magischer Vorstellungen oder 'real symbolischer' Konzeptionen, wie sie sich etwa ausprägen in den vielfältigen Metamorphosen des Bösen in christlichem Glauben. Die Definition, die Isidor unter vielen ähnlichen überliefert<sup>14</sup> und mit der er viele Nachfolger gefunden hat – *Prosopopeia est, cum inanimalium et persona et sermo fingitur* (Etym. II 13,1) – bezeugt klar den artifiziellen, rhetorischen, fingierten Charakter der Personifikation – die zugleich wie ein blasser Schatten jener Figuren erscheint, die als Elemente rituellen Gemeinschaftshandelns eine 'gelebte Realität' repräsentieren.<sup>15</sup> Doch darf man sich

*philosophischen Hermeneutik* (1960). Tübingen, 5. Aufl., 1986 (Gesammelte Werke 1), S. 76ff. Außerdem: Bengt Algot Sørensen: *Symbol und Allegorie*. In: *Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung*, hg. v. Manfred Lurker. Baden-Baden 1982 (Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie. Ergänzungsband 1), S. 171-180; *Formen und Funktionen der Allegorie*, hg. v. Walter Haug. Stuttgart 1979 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 3). Zur neueren Begriffsgeschichte auch Th. Mahlmann: 'Personifikation, Personifizierung'. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt 1989, Bd. 7, Sp. 341-345.

- 13 Christel Meier: Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen. In: *Frühmittelalterliche Studien* 10, 1976, S. 1-69, zur Personifikationsallegorie S. 58-64, hier S. 62.
- 14 Vgl. etwa Cornificius: *Conformatio est cum aliqua quae non adest persona confingitur quasi adsit aut cum res muta aut informis fit eloquens et formata et ei oratio attribuitur ad dignitatem accommodata aut actio quaedam*; Faral [Anm. 8], S. 73.
- 15 Bronislaw Malinowski: *Die Rolle des Mythos im Leben* (engl. 1926), dt. Auszug in: *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, hg. v. Karl Kerényi. Darmstadt 1967 (WdF 20), S. 177-193, hier S. 181, ebd. S. 191 zu den Melanesiern: "Sie wollen nichts 'erklären', irgend etwas 'einleuchtend' machen, was in ihren Mythen geschieht vor allem keine abstrakten Begriffe." Dem muß jener Ansatz nicht

nicht verführen lassen, zwischen Personifikationen in mythischem und solchen in allegorischem Kontext eine so eindeutige Entwicklungsgeschichte zu konstruieren, wie es Lewis am nachdrücklichsten tat. Sein berühmter Satz "The twilight of the gods is the mid-morning of the personifications"<sup>16</sup> ist das wohl markanteste Beispiel für jene Vorstellung des Verblässens, für jenen Zusammenhang zwischen einem Absterben der Götter und dem Aufblühen der Personifikationen.<sup>17</sup> Doch korrekt ist das Bild nur, wenn es radikal wörtlich genommen wird: dann liegen Götterglaube und Personifizierungstendenz, phänomenologisch gesehen, auf anderen Kontinenten.<sup>18</sup> Das heißt nicht, daß es in der Praxis

widersprechen, der den Mythos begreift als Bewältigungsform angesichts einer übermächtigen Angst vor der Welt, als Suche nach Benennungen des Unbenennbaren (vor allem Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/M. 1979); er kann davor warnen, von der Position fragwürdiger Rationalität aus den Mythos als abgeschlossen und 'zuendegebracht' anzusehen. Unterschiede historischer Phasen sowie sozialer und mentaler Strukturen dürfen dabei natürlich nicht verkannt werden – Überblick über die Geschichte der Mythos-Deutung bei Kurt Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*. München 1985, S. 48-92.

- 16 Lewis [Anm. 6], S. 52.
- 17 Ich gebe nur eine Auswahl von Titeln zur älteren Literatur. Hervorragende Materialzusammenstellungen finden sich bei L[udwig] Deubner: 'Personifikationen abstrakter Begriffe'. In: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, hg. v. W[ilhelm] H[einrich] Roscher. Leipzig 1902-1909, Bd. III,2, Sp. 2068-2169, ergänzt durch F. Stössl: 'Personifikationen'. In: *Pauly/Wissowa* XIX,1 (1937), Sp. 1042-1058, und Leiva Petersen: *Zur Geschichte der Personifikation in griechischer Dichtung und bildender Kunst*. Würzburg-Aumühle 1939. Ansonsten: Robertus Engelhard: *De personificationibus quae in poesia atque arte Romanorum inveniuntur*. Diss. Göttingen 1881; Roger Hinks: *Myth and allegory in ancient art*. London 1939 (Studies of the Warburg Institute 6); Friedrich Wilhelm Hamdorf: *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit*. Mainz 1964; *Mythe et personification*, éd. Jacqueline Duchemin. Paris 1980.
- 18 Die hellenistischen, spätantiken, dann mittelalterlichen Personifikationen sind nicht einfach Fortsetzungen der Götter mit anderen Mitteln, dafür kämen, was die kultische Funktion betrifft, weit eher die Heiligen in Frage (s. aber den kritischen Bericht von Jean-Claude Schmitt: *La fabrique des saints*. In: *Annales E.S.C.* 39, 1984, S. 286-300). Sie existieren mit und neben den Göttern, in Konkurrenz und Ergänzung, nicht erst seit einem



nicht zu mannigfachen Überlagerungen in Formen und Funktionen der Personifikation käme. Eine Unterscheidung in ontologische, funktionale, epistemologische und ästhetische Aspekte der Personifikation, so sehr sie zur Klärung der Diskussionsebenen nützlich ist, kann aber nur idealtypischen Charakter haben.

Festzuhalten bleibt, daß das Phänomen der Personifikation ursächlich als eines der Sprache und der Imagination im gleichen Maße begriffen werden muß:<sup>19</sup> als Phänomen eines Nennaktes, der in der Sprache eine Personalität als ontische Realität konstituieren, aber auch in der Differenz von Name und fingierter Person die eigentümliche Gebrochenheit dieser Realität aufscheinen lassen kann; als Phänomen eines Nicht-Identischen von Wort und Personalität,<sup>20</sup> einer ambigen Struktur und Wechselbeziehung zwischen den Achsen abstrakt/unbelebt und konkret/belebt;<sup>21</sup> aber auch als Phänomen der Einblendung und Überblendung von Bildhaftem im Diskurs der Rede. Es handelt sich um eine Weise des Denkens und Vorstellens, einen 'geistigen Habitus' und Repräsentationsmodus, den die Sprache spiegelt.<sup>22</sup> Zu erinnern

imaginären Ende des Mythos, das Hans Blumenberg durch den Satz des Thales, es sei "alles voll von Göttern", markiert sah (u. a.: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt/M. 1987 [stw 652], S. 11). Was im Mittelalter fortlebt und sich neu entfaltet – gerade im Bereich der Liebesgötter (vgl. Anm. 29) – beansprucht neue Funktion.

- 19 Vgl. auch Strubel [Anm. 11], S. 68: "Elle [la personification] fonctionne aussi bien sur le plan linguistique que sur celui de la représentation picturale."
- 20 Im Hinblick auf Isidors bekannte *allegoria*-Definition *Aliud enim sonat, et aliud intellegitur* (*Etym.* I 37,22) wäre also für die Personifikation festzuhalten: die Differenz gilt nicht derjenigen zwischen Lautgestalt und Bedeutung, sondern zieht sich quer – gleichsam als Riß – durch Begriff und Notion selbst.
- 21 Paolo Valesio: *Esquisse pour une étude des personnifications*. In: *Lingua e Stile* 4, 1969, S. 1-21; s. a. Morton W. Bloomfield: *A Grammatical Approach to Personification Allegory*. In: ders.: *Essays and Exploration. Studies in Ideas, Language and Literature*. Cambridge/Mass. 1970, S. 242-260.
- 22 S. schon Hume, der in seiner *Natural History of Religion* (1757) von "a certain tendency in imagination" sprach (Zitat bei Mahlmann [Anm. 12], Sp. 342). Außerdem: T[homas] B. L. Webster: *Personification as a Mode of Greek Thought*. In: *JWCI* 17, 1954, S. 10-21; Johan Huizinga: *Homo*

ist nur an den Zusammenhang zwischen den im Indoeuropäischen überwiegend weiblichen Abstrakta und den überwiegend weiblichen Personifikationen.<sup>23</sup> Die Frage, ob und inwieweit die jeweiligen Personifikationen 'geglaubt' worden seien, welcher Realitätsgehalt ihnen zukam, führt zumindest teilweise in die Irre.<sup>24</sup> Wichtiger dürfte es sein, phänomenologisch zu eruieren, wie die Verwandlung von Allgemeinem oder Abstraktem in Figürliches<sup>25</sup> vor sich geht und welche Leistungen die "Umsetzung des Wahrgenommenen in die Vorstellung von einem sich bewegenden Lebendigen"<sup>26</sup> erfüllen kann. Dantes Gedicht, das eine empfundene Innenwelt ("ich fühlte im Herzen drinnen mir erwachen") mit einer wahrgenommenen Außenwelt ("dann sah ich von ferne Amor kommen") verbindet, ist das beste Beispiel für eine solche Umsetzung und für die Spannungen zwischen Bildintensität und Sprachintention. Erst vor dem Hintergrund dieser grundsätzlichen, nicht in erster Linie psychologisch erfassbaren Beziehung

*Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel* (niederländ. 1938). Reinbek bei Hamburg 1956 (rde 21), S. 133-138, hier S. 137f. Bertrand H. Bronson: *Personification reconsidered*. In: *ELH. A Journal of English Literary History* 14/3, 1947, S. 163-177, hier S. 166: "The personifying impulse, in whatever varying degrees of elaboration, is a radical tendency of the human psyche, embedded in the very roots of language, basic to every impulse toward dramatic representation."

- 23 E[rnst] H. Gombrich: *Personification*. In: *Classical influences on european culture A. D. 500- 1500*, ed. R[obert] R. Bolgar. Cambridge 1971, S. 247- 257, hier S. 249; Michel [Anm. 11], S. 588 (§624). Zum interessanten Fall des Todes, bei dem das Geschlecht zwischen den romanischen und germanischen Sprachen wechselt, vgl. die Skizze von Jan Bialostocki: *Das Geschlecht des Todes. Symbolbildung und Sprache*. In: *Mnemosyne. FS für Manfred Lurker zum 60. Geburtstag*, hg. v. Werner Bies und Hermann Jung. Baden-Baden 1988 (Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie. Ergänzungsband 2), S. 109-132.
- 24 S.a. Paul Veyne: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris, 2. Aufl., 1992.
- 25 Dietrich Schmidtke: *Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100-1500)*. Diss. FU Berlin 1968, S. 171; Meier [Anm. 13], S. 63.
- 26 Huizinga [Anm. 22], S. 133.

zwischen Sprache und Imagination ist der Weg zur lebensweltlichen Bedeutung der Figuren einerseits, zu deren allegorischer Interpretation andererseits zu verstehen. Beides ist jederzeit möglich: Personifikationen können als Wahrnehmungsformen, auch wenn sie keine kultische oder rituelle Funktion haben, in Transformationen weiterleben, können archetypisch oder mythosanalog fungieren, können immer wieder zum Leben erwachen;<sup>27</sup> das gilt schon für die im frühen Griechentum, bei Hesiod, Homer und Empedokles auftretenden Figuren wie die weitschauende Sonnenblickfrau, die blutige Zwietracht, die schwarzäugige Verworrenheit,<sup>28</sup> das gilt später dann für die mittelalterlichen 'Liebesgötter'.<sup>29</sup> Ebenso können Personifikationen als Formen des Nicht-Identischen in verschiedenen Typen mehrsinniger Aussagen Verwendung finden, auch dies bereits in der Antike.<sup>30</sup>

27 Vgl. die Anm. 10 genannten Arbeiten und zur Möglichkeit neuer Mythenbildung Hans Robert Jauss: Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos. Bemerkungen zur christlichen Gefangenschaft der Mythologie im Mittelalter. In: *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, hg. v. Manfred Fuhrmann. München 1971 (Poetik und Hermeneutik 4), S. 187-209 und die Diskussion S. 617-637; Hans Fromm: "Aufklärung" und neuer Mythos im Hohen Mittelalter. In: ders.: *Arbeiten zur deutschen Literatur des Mittelalters*. Tübingen 1989, S. 1-23. Gombrich [Anm. 23] bemerkt S. 255: "Potentially personifications can always come to life again."

28 *Fragmente der Vorsokratiker*, hg. von Hermann Diehls, Walter Kranz. Bd. 1. Zürich, 6. Aufl., 1951, Nachdr. Hildesheim 1985, fr. 121ff. (Empedokles). Mark Douglas Northrup: *The use of personification in Hesiod and the pre-Socratics*. Ann Arbor/Mich. 1977; Harvey Alan Shapiro: *Personification of abstract concepts in Greek art and literature to the end of the fifth century B.C.* Diss. Princeton 1977, Ann Arbor 1977; vgl. Anm. 17.

29 Doris Ruhe: *Le dieu d'amours avec son paradis. Untersuchungen zur Mythenbildung um Amor in Spätantike und Mittelalter*. München 1974 (Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters 6) [Rez. durch Marc Vuylsteke: *Amor dans la littérature provençale*. In: *Revue belge de philologie et d'histoire* 53, 1975, S. 805-814]. Umfassendes Material und Forschungsdiskussion bei Rüdiger Schnell: *Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*. Bern und München 1985, bes. Tl. III, S. 349ff.

30 Vgl. zu einem rekonstruierten Gedicht des Dichters und Philologen

Das bedeutet also, wenn es nicht um die Präparierung eines Idealtyps oder einer sprachlich-mental Grundform geht, daß der Ort der Personifikation in jedem Einzelfall neu im Geflecht des kaum ausgestalteten Abstractum agens,<sup>31</sup> der mythisch-mythologischen Erscheinung und der allegorischen Figur zu bestimmen ist. Die Übergänge sind ebenso vielfältig wie die zwischen den Polen magisch-mythischer Symbolik und theoretisch-bewußter Allegorese im allgemeinen.<sup>32</sup> Im Vordergrund steht damit die Frage nach der Autonomie einer Gestalt, nach ihrer Funktion und Erkenntnisleistung in einem bestimmten Kontext – "l'unique classement pertinent est celui qui part de l'extension [...] et de la compréhension [...] du concept".<sup>33</sup> Das heißt aber, die Personifikation nie nur paradigmatisch, immer auch syntagmatisch zu betrachten.<sup>34</sup> Die vier Kardinaltugenden in Randmedaillons von Handschriftenillustrationen nehmen ja nicht

Callimachus (3. Jh. v. u. Z.) Gombrich [Anm. 23], S. 252 unter Bezugnahme auf Rudolf Pfeiffer. Gegen Karl Reinharts Annahme, daß Archaisches und Klassisches das Allegorische nicht kennen würde, daß dieses sich erst in nachklassischer Zeit etablierte (K. R.: Personifikation und Allegorie [verfaßt 1937]. In: ders.: *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, hg. v. Carl Becker. Göttingen, 2. Aufl., 1966, Nachdr. 1989, S. 7-40) schon der wichtige Beitrag von Otto Seel: Antike und frühchristliche Allegorie. In: *Festschrift für Peter Metz*, hg. v. Ursula Schlegel und Claus Zoega von Manteuffel. Berlin 1965, S. 11-45, z. B. S. 20 mit dem Hinweis auf "die vorgängige anthropologische Grundbefindlichkeit: daß der Mensch nämlich daraufhin angelegt ist, äußere und innere Wirklichkeit als vielschichtig, doppelbödig und je nach der Gegenrichtung hin deutbar zu erleben. Anders gesagt: Der Mensch ist von Natur 'Allegoriker'".

31 Richard Glasser: Abstractum agens und Allegorie im älteren Französisch. In: *ZfrPh* 69, 1953, S. 43-122; Siegfried Heinemann: *Das Abstraktum in der französischen Literatursprache des Mittelalters*. Bern 1963 (Romanica Helvetica 73).

32 Vgl. Dagobert Frey: Kunst und Sinnbild (abgefaßt 1942/45). In: ders.: *Bausteine zu einer Philosophie der Kunst*, hg. von Gerhard Frey. Darmstadt 1976, S. 113-211, hier S. 193ff.

33 Strubel [Anm. 11], S. 73 u. ö.

34 S.a. Strubel [Anm. 11], ebd.; Valesio [Anm. 21], S. 10 und 20 hat zum syntagmatischen Charakter eine ausführlichere Untersuchung angekündigt, die aber m. W. nicht erschienen ist.



nur Positionen ein, die sie zu den vier Evangelisten in Beziehung setzen, sondern sind auch Elemente einer bestimmten Bildstruktur.<sup>35</sup> Die einzelnen Personifikationen des Rosenromans sind nicht immer mit dem ersten Auftreten fest umrissen, sondern gewinnen teilweise erst im Handlungsablauf (manchmal widersprüchliche) Kontur.<sup>36</sup>

Zu fragen ist also nach der Kohärenz und Präsenz einer Figur, nach deren Ausgestaltung und Personalität, nach dem Kontext des Auftauchens, dem Verhältnis zu anderen Figuren und dem Einfluß auf den Handlungsablauf. Insofern Begriff, Begriffsinhalt, -kontext und Verbildlichung eine je spezifische Verbindung eingehen, enthält auch die Personifikation eine Erkenntnisleistung, die sich, wie im Falle der Metapher, nicht ohne weiteres in den 'nackten' Begriff rückübersetzen läßt. Sie kann Kontraste verdeutlichen, Einsichten prozessual im Text entwickeln, Identifikationsmöglichkeiten bereitstellen, aber auch scharfe Trennungen verdecken, Probleme in einem gefälligen Ablauf überspielen, Unverbindlichkeit verbreiten – in jedem Fall werden ihre Implikationen zu denen der unpersonalen Argumentation in ein Spannungsverhältnis treten, zugleich über die bloße Veranschaulichung hinausreichen.

35 Adolf Katzenellenbogen: *Allegories of the virtues and vices in medieval art. From early christian times to the thirteenth century*. London 1939 (Studies of the Warburg Institute), Repr. Toronto u.a. 1989; Rosemond Tuve: *Allegorical Imagery. Some Medieval Books and Their Posterity*. Princeton, New Jersey 1966 u. ö., S. 57-143; M. Evans: 'Tugenden', 'Tugenden und Laster'. In: *LCl* 4, Freiburg/Br. 1972, Sp. 364-390. Zu den personifizierten Tugenden bei Hildegard von Bingen s. Hans Liebeschütz: *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*. Leipzig 1930 (Studien der Bibliothek Warburg 16).

36 Aus der immensen Literatur nenne ich außer Lewis [Anm. 6], S. 112-156 nur John V. Fleming: *The 'Roman de la Rose'. A study in allegory and iconography*. Princeton/N. Y. 1969, Armand Strubel: *Le Roman de la Rose*. Paris 1984 (Études Littéraires 4) und Carolyn van Dyke: *The Fiction of Truth. Structures of Meaning in Narrative and Dramatic Allegory*. Ithaca and London 1985, S. 69-105. Zur Nachwirkung wichtig: Pierre-Yves Badel: *Le roman de la rose au XIVe siècle. Etude de la réception de l'oeuvre*. Genève 1980 (Publications romanes et françaises 153).

Am aussagekräftigsten sind diese syntagmatischen Beziehungen natürlich dann, wenn die Personifikation sich aspektreich entfaltet und mit anderen Figuren oder menschlichen Protagonisten in Beziehung tritt, wenn sie für ihre Gegenüber das Fremde und zugleich Vertraute vorstellt,<sup>37</sup> wenn sie sich als Personalität in einem imaginären Raum profiliert und ihr Doppelcharakter als Begriff und zugleich figürliches Element einer entworfenen Welt deutlich wird.<sup>38</sup> Das ist allerdings bekanntlich selten der Fall. Überwiegend bleiben die als Verkörperung von 'Existenzialien' und Eigenschaften, von Stimmungen und Moralaspekten auftretenden Gestalten blaß, bleiben sie "Mannequins, die ihre sie identifizierenden Attribute etwas verlegen in der Hand halten" und werden "keine sich (auf der Bildebene) selbstgenügsam tummelnenden Wesen."<sup>39</sup> Für die vorkommenden menschlichen Figuren –

37 Honig [Anm. 11], S. 68-81, benutzt in seiner Parallelisierung von allegorischen und Traumstrukturen den Begriff 'Familiar Unknown'. Zur Begegnung des Visionärs mit Personen der anderen Welt auch Peter Dinkelbacher: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart 1981 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23), bes. S. 146-168.

38 Vgl. Paul Piehler: *The visionary landscape. A study in medieval allegory*. London 1971 und Michel [Anm. 11], S. 580 (§616) zum Doppelleben der Personifikationen.

39 Michel [Anm. 11], S. 571 (§610). Zwischen identifizierenden und klassifizierenden Attributen unterscheidet Göran Hermerén: *Representation and Meaning in the Visual Arts. A Study in the Methodology of Iconography and Iconology*. Lund 1969, S. 100. Sammlung von Belegstellen zur deutschen und nordischen Literatur schon bei Jacob Grimm: *Deutsche Mythologie*. Bd. II, nach der 4. Aufl. 1876. Berlin, Frankfurt/M., Wien 1981 (Ullstein-Buch 35108), S. 733-749; zur hochmittelalterlichen deutschen Literatur bei Richard Galle: *Die Personifikation in der mittelhochdeutschen Dichtung bis zum Beginn des Verfalls*. Diss. Leipzig 1888. Für das Altfranzösische s. Richard Herzhoff: *Personifikationen lebloser Dinge in der altfranzösischen Litteratur des 10. bis 12. Jahrhunderts. Tl. 2: Personifikationen von Abstrakten*. Diss. Berlin 1904 (mehr nicht erschienen); Charles Muscatine: *The Emergence of Psychological Allegory in Old French Romance*. In: *PMLA* 68, 1953, S. 1160-1182 (bes. zum inneren Monolog mit einer ratenden und helfenden Stimme) und Hans Robert Jauss: *Entstehung und Strukturwandel der allegorischen Dichtung*. In: *GRLMA* VI,1, Heidelberg 1968, S. 146-244; wieder (mit Auslassung) in: ders.: *Alterität und Moder-*

meist den Ich-Erzähler der Geschichte – gilt allerdings nicht selten das Gleiche.<sup>40</sup> Die Begegnung geschieht oft im Traum oder in traumähnlicher Situation und gewinnt schon dadurch einen anderen Realitätsstatus – sie bleibt Möglichkeit, auch wenn ihre Intensität besonders hoch ist und dem Traum Wahrheit anderer (aber auch problematischer) Art zukommen kann.<sup>41</sup> Sie findet statt im Rahmen eines meist unkonkreten Weges (Spaziergang), den manchmal Gedankenschwere oder Seelennot motiviert, in ästhetisch exponierter Umgebung, auf Feldern und Wiesen, an Flußläufen und Wassern – topische Orte, die das Geschehen abgrenzen von der Normalität, die imaginäre Landschaften erzeugen, deren Detailliertheit – anders als bei dem 'autre monde' mancher Visionen und Jenseitswanderungen<sup>42</sup> – eine unkomplizierte Rückführung aus dem allegorischen Terrain erlaubt. In diesem Terrain sind es oft eher Schemen denn plastische Figuren, die dem Ich begegnen, und auch sie lösen sich nach den Anfangsszenen nicht selten im abgezirkelten Raum der Argumente auf, meist ohne im Dialog Profil zu gewinnen. Nur ein Beispiel für diesen Typus, das durch seine Details und Ambivalenzen heraussticht. Der Autor der *Minneburg* (etwa 2. Viertel des 14. Jh.)<sup>43</sup> entwirft durchaus anschaulich einen heißen Som-

nität der mittelalterlichen Literatur. München 1977, S. [154]-[218]; J. I. Wimsatt: *Allegory and Mirror. Tradition and Structure in Middle English Literature*. New York 1970; außerdem Anm. 31 und 99. Kunstgeschichtlicher Überblick bei L. Lüdicke-Kaute, O. Holl: 'Personifikationen'. In: *LCI* 3, Freiburg/Br. 1971, Sp. 394-407.

40 Strubel [Anm. 11], S. 89: "La subjectivité du narrateur est vide comme celle des personifications"; s. a. Michel Zink: *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*. Paris 1985, S. 127ff. zu 'allégorie et subjectivité'.

41 Zink, ebd., S. 144ff.; s. a. A[nthony] C. Spearing: *Medieval dream-poetry*. Cambridge u. a. 1976; Agostini Paravicini Bagliani, G. Stabile: *Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien*, Stuttgart 1989; Steven F. Kruger: *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge 1992.

42 Vgl. Howard R. Patch: *The Other World. According to descriptions in medieval literature*. Cambridge 1950 (Smith College studies in modern languages N.S. 1), Repr. New York 1970; Dinzelsbacher [Anm. 37].

43 *Die Minneburg*, hg. v. Hans Pyritz. Berlin 1950 (DTM 43). Zum Text Blank [Anm. 11], S. 216-223; Ingeborg Glier: *Artes amandi*.

mertag, an dem das Ich, einem reißenden Flußlauf folgend, in eine geheimnisvolle Burg gelangt, wo es die Geburt des Minnekindes aus einer Säule miterlebt. Reisen durch ganz Europa schließen sich an auf der Suche nach einem Weisen, der diese Erscheinung auszudeuten wüßte – Reisen, die allerdings nur erwähnt, nicht erzählt werden. Kaum ist der Weise gefunden und der Minneprozess in vollen Gang gekommen, verblaßt die Handlungswelt zusehends, bis schließlich auch das ausdrücklich als männlich beschriebene Minnekind (Amor) bruchlos in Frau Minne übergeht<sup>44</sup> – einer Gestalt ohne Konturen, weit entfernt von jener des mystischen Einigungsprozesses bei Mechthild, die der Seele *manigen kúlenschlag* versetzt.<sup>45</sup> Bemerkenswert bleibt, daß der Eingang der *Minneburg* auch als Einsatz eines Aventureweges wahrgenommen werden kann, daß Hinweise auf Burgen der Artus- und Gralswelt (v. 154: *Schatel marveil*, v. 203: *Montsalvas*) eine Handlungswelt aufrufen, mit der sich andere Erwartungen verbinden; erst nach der Geburt des Kindes wechselt der Autor dazu über zu fragen, *Waz ditz bispel gewest were* (v. 346). Damit stehen im folgenden die Passagen persönlicher Betroffenheit und Minneerfahrung, an der der Autor in seinen *underbint* festhält, und die allgemeine Entfaltung des Minnephänomens in den agierenden und redenden Personifikationen auf zwei Ebenen einander gegenüber, thematisch, nicht aber personal verbun-

*Untersuchung zu Geschichte, Überlieferung und Typologie der deutschen Minnereden*. München 1971 (MTU 34), S. 127-156.

44 Minneburg, v. 2204-06: 'So sol man dich auch heissen/ Ein menlich er, in wirde erkant,/ Der edel kunig Amor genant'; ab v. 3894 *Fraw Mynn*; s. a. Blank [Anm. 11], S. 221, Anm. 15 und Glier [Anm. 43], S. 144, Anm. 225. Der Wechsel hängt sicherlich mit der Wirkung des grammatischen Geschlechts zusammen. Er kündigt sich damit wohl schon an all jenen Stellen an, an denen von der Minne die Rede ist, und wird erleichtert durch das zwischenzeitliche Auftreten von Venus und Amor als traditionellen Liebesgöttern (v. 3294ff.).

45 Mechthild von Magdeburg, 'Das fließende Licht der Gottheit', hg. v. Hans Neumann. Bd. I. München 1990 (MTU 100), I.3, Z. 6.10; s. a. Hadewijch, Vision 13 *De liefde in het aanschijn van God* (hg. v. Josef van Mierlo. Leuven o. J. [1925]) und Vision 12 *De volkomen Bruid*; Dinzelsbacher [Anm. 37], S. 174 (S. 171-176 zu Allegorien und Personifikationen).



den.<sup>46</sup> Person und Personifikation treffen – hier und anderswo – nicht wirklich zusammen. Wo sie allerdings zusammentreffen, können reizvolle Beziehungen zwischen einer meist sinnlich stark präsenten Erscheinung und einem als Autor, Liebender oder Suchender auftretenden Ich entstehen. Ich gebe dazu einige Beispiele aus verschiedenen Literaturen, die eher die Extrempositionen, die signifikantesten Möglichkeiten personifizierter Gestaltung bezeugen als den Standard, die aber auch ein Licht auf das Phänomen im ganzen werfen können.

Der Text, der das Modell intensiver und aspektreicher Begegnung des Menschen mit dem unmöglichen, abstrakten Gesprächspartner wirkungsvoll etabliert hat, ist die *Consolatio philosophiae* des Boethius (524).<sup>47</sup> Die personifiziert erscheinende Gestalt, die anfangs die Musen vom Krankenlager vertreibt und erst sukzessive erkannt wird, vermittelt mehr den Eindruck von Personalität als die Heere von Figuren, die in zwei anderen spätantiken Texten gleichfalls einflußreiche Bildtypen begründeten: die Tugenden und Laster in der *Psychomachie* des Prudentius (um 405)<sup>48</sup>

46 Zum Verhältnis der beiden Ebenen Blank [Anm. 11], S. 216-223.

47 Kritischer Text: Boethius, *Philosophiae consolatio*, ed. Lvdovicus Bihler. Turnhout 1957, 2. Aufl. 1984 (CCSL 94); Lat.-dt. Text hg. und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon. Zürich und München 1949 u. ö. Für das Folgende: Joachim Gruber: Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius. In: *Rheinisches Museum für Philologie* 112, 1969, S. 166-186, und ders.: Kommentar zu Boethius *De Consolatione Philosophiae*. Berlin, New York 1978 (Texte und Kommentare 9), bes. S. 32-34 und 57ff. Außerdem: Pierre Courcelle: Le personnage de Philosophie dans la littérature latine. In: *Journal des Savants* 1970, S. 209-252, zu Boethius bes. S. 233ff.

48 Prudence, éd. M. Lavarenne, tom. III [lat.-frz.]. Paris 2. Aufl. 1963; lat.-dt. Ausgabe von Ursmar Engelmann O.S.B. Basel, Freiburg, Wien 1959 (mit 24 Bildtafeln aus der St. Galler Handschrift 135); Reinhart Herzog: *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*. München 1966 (Zetemata 42); Jung [Anm. 2], S. 25-34; van Dyke [Anm. 36], S. 25-67 (nicht auf den lateinischen Text gestützt); Susan G. Nugent: *Allegory and poetics. The structure and imagery of Prudentius' "Psychomachia"*. Frankfurt/M. u.a. 1985 (Studien zur klassischen Philologie 14); zum Weiterwirken v. a. in der Romania Hans Robert Jauss: Form und Auffassung der

und die Künste in *De nuptiis Philologiae et Mercurii* des Martianus Capella (wahrscheinlich vor 439).<sup>49</sup> Bei Boethius ergibt sich die Präsenz der Philosophie wesentlich aus einer individuellen Situation der Begegnung und des Dialoges, nicht etwa aus der Eindeutigkeit der Figur. Die Begegnung ist die mit dem Vertrauten, mit der Nährerin und Erzieherin, Amme und Ersatzmutter, die zunächst dem sich selbst entfremdeten Ich fremd, in der Verschleierung des Blickes unvertraut erscheint.<sup>50</sup> Die ersten Momente des Kontakts dienen dazu, Scheinhaftes und Verunklärtes zu entfernen, alte Vertrautheit wiederherzustellen.<sup>51</sup> Die Figur der Philosophie selbst repräsentiert eine eigentümliche Mischung aus Konkretem und Abstraktem, sie trocknet dem Verzweifelten mit ihrem Gewand die Augen, scheint aber sonst schwer greifbar, Jugend und Alter stehen bei ihr in Verbindung, ihre Größe wechselt, das Kleid ist unzerstörbar und zugleich

Allegorie in der Tradition der 'Psychomachia'. Von Prudentius zum ersten Romanz de la Rose. In: *Medium Aevum Vivum. FS für Walther Bulst*. Heidelberg 1960, S. 179-206; wieder (mit Nachtrag 1976) in: *Der altfranzösische höfische Roman*, hg. v. Erich Köhler. Darmstadt 1978 (WdF 425), S. 301-341 [zitiert]; Nigel Harris: *The Latin and German 'Etymachia'. Introduction, Edition and Commentary*. i. Vorb. (MTU 99); zur ikonographischen Tradition s. Anm. 35.

49 Martianus Capella, ed. James Willis. Leipzig 1983 (mit reichhaltigen Literaturangaben bis 1980); zum Weiterleben in der französischen Literatur Jung [Anm. 2], S. 35-58. Zur Ikonographie: Marie-Thérèse d'Alverny: La sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IXe au XIIe siècle. In: *Mélanges Félix Grat*. Bd. 1. Paris 1946, S. 245-278; Philippe Verdier: L'iconographie des arts libéraux du moyen âge jusqu'à la fin du quinzième siècle. In: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge. Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*. Montréal, Paris 1969, S. 305-355; Jutta Tezmen-Siegel: *Die Darstellungen der septem artes liberales in der Bildenden Kunst als Rezeption der Lehrplangeschichte*, München 1985 (Tuduv Studien Kunstgeschichte 14).

50 Cons. 1,1,13 (Z. 39f.): ego, cuius acies lacrimis mersa caligaret nec dinoscere possem quoniam haec esset mulier tam imperiosae auctoritatis; 1,m,2,2: mens [...] propria luce relictā.

51 Schon den Musen hält Philosophia entgegen, daß diese nicht von der Art des Verzweifelten seien (hunc uero Eleaticis atque Academicis studiis innutritum – 1,1,10 [Z. 33f.]).

zerfetzt.<sup>52</sup> Alle diese Elemente sind natürlich signifikativ, und insofern geht die Personifikation schon in die Allegorie über – doch diese Allegorie meint eben die Philosophie selbst, ihr Wesen und ihre Geschichte,<sup>53</sup> und verleiht der Personifikation, die *facies, habitus und vultus* zugleich verkörpert,<sup>54</sup> ihre faszinierende Identität gerade in der Kombination anthropomorpher und nicht-anthropomorpher Elemente. Diese Präsentation, in der Boethius seinerseits auf Vorbilder zurückgreifen konnte,<sup>55</sup> setzt markante personale wie ikonographische Signale, die zunächst erlauben, daß Philosophia mit souveräner Verfügungsgewalt ins Gewand der Fortuna schlüpft und für einige Zeit deren Rolle einnimmt.<sup>56</sup> Es ist ein Spiel mit Funktionen und Wirkungskreisen, in dem Philosophia eine Konkurrenzfigur erzeugt, die sogar ihrerseits als

52 1,1,1-5 (Z. 2-21): *astitisse mihi supra uerticem uisa est mulier reuerendi admodum uultus, oculis ardentibus et ultra communem hominum ualentiam perspicacibus, colore uiuido atque inexhausti uigoris, quamuis ita aevi plena foret ut nullo modo nostrae crederetur aetatis, statura discretionis ambiguae. Nam nunc quidem ad communem sese hominum mensuram cohibebat, nunc uero pulsare caelum summi uerticis cacumine uidebatur; quae cum altius caput extulisset ipsum etiam caelum penetrabat respicientiumque hominum frustrabatur intuitum. Vestes erant tenuissimis filis subtili artificio indissolubili materia perfectae, quas, uti post eadem prodente cognoui, suis manibus ipsa texerat. [...] Eandem tamen uestem uiolentorum quorundam sciderant manus et particulas quas quisque potuit abstulerant.*

53 Die Buchstaben Pi und Theta auf ihrem Gewand (1,1,4) verweisen auf Praxis und Theorie als Komponenten der Philosophie, wie Boethius andernorts ausführte (vgl. Courcelle [Anm. 47], S. 235; Gruber, Komm. [Anm. 47], S. 63f.), die Zerissenheit auf den epikureischen und stoischen Pöbel (1,3,21ff.), die die Philosophie mit Händen festzuhalten meinten (*disciderunt abreptisque ab ea panniculis totam me sibi cessisse credentes abiire*; 1,3,7 [Z. 22f.]; Gruber, ebd., S. 104f.).

54 Courcelle [Anm. 47], S. 246.

55 Vgl. ebd., S. 209ff.

56 2,2,1 (Z. 1f.): *Vellem autem pauca tecum Fortunae ipsius uerbis agitare.* Generell: Howard R. Patch: *The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature.* New York 1927, Repr. 1967; ausgezeichnet Jerold C. Frakes: *The Fate of fortune in the early Middle Ages. The Boethian Tradition.* Leiden u. a. 1988 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 23).

Erzieherin des Boethius auftreten kann.<sup>57</sup> Ein Spiel, das zur Spiegelung wird, bis eine vorläufige Linderung des Schmerzes erreicht ist, und das die Allmacht der Philosophie in hellstem Licht zeigt. So stark ist hier ihre Präsenz, daß es im weiteren Text kaum mehr der sinnlich-konkreten Elemente bedarf, um die Erscheinung der Philosophie 'am Leben' zu erhalten.<sup>58</sup> Der Dialog ist es nun, durch den ihre Persönlichkeit fortwirkt und der in der Kombination von Außen- und Innenperspektive den Menschen als suchendes und fragendes Wesen zeigt, ihn in seinem Verhältnis zur Transzendenz, zu Kosmos und Fatum anders zeigt, als es der philosophische Traktat vermöchte.<sup>59</sup>

Dieses Modell der Begegnung wurde in der Folgezeit unzählige Male aufgegriffen oder ist zumindest im Hintergrund präsent.<sup>60</sup> Deutlich im Falle der *Natura*, die im *Planctus naturae* des Alanus ab Insulis dem Ich in Umarmungen und Küssen gegenwärtig wird,<sup>61</sup> indirekter im Falle der *Paupertas*, die Franz von As-

57 2,2,4 (Z. 8-10): *nudum rebus omnibus inopemque suscepi, meis opibus foui et [...] fauore prona indulgentius educaui*; vgl. Gruber, Kommentar [Anm. 47], S. 172.

58 Vereinzelt Hinweise: 3,2,1 (Z. 1): *Tum defixo paululum uisu*; 4,1,1 (Z. 1f.): *uultus et oris grauitate seruata*; 4,6,2 (Z. 4f.): *paulisper arridens.*

59 Vgl. das ansprechende Buch von Seth Lerer: *Boethius and Dialogue. Literary Method in the Consolation of Philosophy.* Princeton, New Jersey 1985. Zur Dialogtradition Peter von Moos: *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer.* München 1971/72 (Münstersche Mittelalterschriften 3,1-4) und jetzt: Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte der Dialogform im lateinischen Mittelalter. In: *Tradition und Wertung. FS Franz Brunhölzl.* Sigmaringen 1989, S. 165-209, sowie die Projektvorstellung von dems.: Zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit: Dialogische Interaktion im lateinischen Hochmittelalter. In: *Frühmittelalterliche Studien* 25, 1991, S. 300-314 mit weiterer Literatur (Ergänzung 26, 1992).

60 Überblick mit reichem Bildmaterial: Pierre Courcelle: *'Consolation de Philosophie' dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce.* Paris 1967; Wirth [Anm. 113], S. 332-343; Fabio Troncarelli: *Boethiana aetas.* Alessandria 1987.

61 Alan of Lille, *De planctu naturae*, hg. v. Nikolaus M. Haering. In: *Studi medievali* III 19, 1978, S. 797-879, hier S. 824f. (VI, 4-10): *Quam postquam michi cognatam loci proximitate prospexi, in faciem decidens, mentem stupore uulneratus exiui totusque in extasis*



sisi betört.<sup>62</sup> Ein Gedicht, das Jacopone da Todi zugeschrieben wurde, erzählt diese Begegnung sehr eindrucksvoll.<sup>63</sup> Ort

*alienatione sepultus sensuumque incarcerationis uirtutibus, nec uiuens nec mortuus inter utrumque neuter laborabam. Quem virgo amabilius erigens, pedes ebrios sustentantium manuum confortabat solatio meque suis innectendo complexibus meique ora pudicis osculis dulcorando mellifluoque sermonis medicamine a stuporis morbo curauit infirmum.* Piehler [Anm. 38], S. 49; Jung [Anm. 2], S. 65-72; George D. Economou: *The Goddess Natura in Medieval Literature*. Cambridge/Mass. 1972; Christoph Huber: Die personifizierte Natur im Umkreis des Alanus ab Insulis und seiner Rezeption. In: *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion*, hg. v. Wolfgang Harms und Klaus Speckenbach. Tübingen 1992, S. 151-170 (170-172: Diskussion), bes. S. 159-165. Zur Ikonographie Wolfgang Kemp: *Natura. Ikonographische Studien zur Geschichte und Verbreitung einer Allegorie*. Diss. Tübingen 1970.

62 Ausgangspunkt der vielfältigen (volkssprachlichen) Ausgestaltungen des Themas – allerdings noch ohne das 'bräutliche Verhältnis' zwischen Franziskus und Armut, das erst im Gefolge der 2. Vita des Thomas von Celano auftaucht – ist das vielleicht 1227 entstandene *Sacrum commercium S. Francisci cum Domina Paupertate*, ed. Eduardus Alinconensis [d'Alençon] O.M.C. Rom 1900 (andere Ausgabe mit vermehrter handschriftlicher Grundlage, aber nicht ganz stringenter Textkonstitution durch das Collegium S. Bonaventurae. Quaracchi 1929); dt. Übersetzung: *Der Bund des heiligen Franciscus mit der Herrin Armut*. Einführung, Übers., Anmerkungen v. Kajetan Esser OFM. und Engelbert Grau OFM. Werl/Westf. 1966 (Franziskanische Quellenschriften 9). Zum Text zuletzt Engelbert Grau O.F.M.: Das 'Sacrum commercium sancti Francisci cum domina paupertate'. Seine Bedeutung für die franziskanische Mystik. In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, hg. v. Kurt Ruh. Stuttgart 1986 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 7), S. 269-285 und Ruth Wolff: *Die Franziskus-Deutung im 13. Jahrhundert. Studien zu ihrer Entwicklung in Text und Bild*. Diss. München 1992 (demnächst gedruckt).

63 Text nach der Jacopone-Ausgabe Venedig 1617: *Sacrum Commercium* (d'Alençon [Anm. 62]), S. 48-51: *Dialogo tra S. Francesco e la Povertà* (Inc.: San Francesco sia laudato); er findet sich im übrigen in der Hs. der Bodleiana, Oxford, Canon. Miscell. cod. 163, im Anschluß an das *Sacrum commercium*; neuere Ausgaben (etwa Franca Ageno. Firenze 1953) haben ihn nicht mehr unter die Werke Jacopones aufgenommen. Dt. Inhaltsangabe bei Henry Thode: *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*. 4. Aufl. Wien 1934, S. 509f.

der Handlung ist ein Wald, und der Poverello, ausgegangen, Armut zu suchen, schreckt vor der ihm erscheinenden Figur, obwohl einer *femina onesta/ Col corpo trasfigurato* (6,3f.), als vor einem verführerisch-realen Weib (*Donna disprezzata*, 7,2) zurück. Erst als sie sich in einem Zwiegespräch zu erkennen gibt und ihre 'Figürlichkeit' geklärt ist,<sup>64</sup> wird Franziskus wagemutiger und kann sich ihr als *sposa* verbinden, ohne daß damit alle Konkretheit in Spiritualität aufsaugt wäre. Entscheidend ist hier die innere Nähe von Person und Personifikation, die ein reizvolles Spiel der Identifikation trägt.<sup>65</sup> Beide Figuren, Natura wie Paupertas, haben stark weitergewirkt, die Paupertas hat bei Dante und Giotto Ausgestaltung erfahren,<sup>66</sup> die Natura etwa bei Johannes de Hauvilla (*Architrenius*),<sup>67</sup> bei Brunetto Latini oder Heinrich

64 Franziskus betont: *Povertate in sua assisa/ Non ha corpo si formato* (17,3f.) worauf sie ihm im Hinblick auf die Erscheinung Christi erwidert: *S'io avessi altra figura/ Non saresti assicurato* (19,3f.).

65 Franziskus wurde in der frühen Traditionsbildung selbst mit Frau Armut identifiziert. Bonaventura etwa erzählt in der *Legenda maior*, daß Franciscus, unterwegs nach Siena (Anfang 1226), auf dem Feld zwischen Campiglia und San Quirico drei Frauen begegnete, "die an Gestalt, Alter und Antlitz einander völlig unähnlich waren, und sie grüßten ihn mit dem ungewohnten Spruch: 'Willkommen Frau Armut!'" ; Franz von Assisi, *Legenden und Laude*, hg., eingeleitet und übersetzt v. Otto Karrer. Zürich 3. Aufl. 1986, S. 308.

66 *Divina Commedia*, Paradiso, c. 11. Die Paupertas ist neben Fortuna die einzige ausführlichere Personifikation in der göttlichen Komödie. Erich Auerbach (Franz von Assisi in der Komödie. In: ders.: *Figura* [Anm. 11], S. 72-90) ist im Bestreben, die sinnliche Präsenz der Figur hervorzuheben, ein wenig über das Ziel hinausgeschossen (S. 80: "Es erscheint mir durchaus erforderlich, das Eröffnen der Pforte der Lust im eigentlichen Sinne, als geschlechtlichen Vorgang zu verstehen, porta also als Tor des weiblichen Körpers"); zur Stelle mit Literatur Hermann Gmelin in seinem Kommentar: Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Ital. und dt. Bd. VI, Stuttgart 1957, 2. Aufl. 1988 (dtv klassik), hier S. 222. Zu Giotto Thode [Anm. 63], S. 504ff. und Wolff [Anm. 62].

67 Text: Johannes de Hauvilla, *Architrenius*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. von Paul Gerhard Schmidt, München 1974. Die Figur des Architrenius hält hier allerdings nur mühsam die verschiedenen Themen und Gesellschaftsbereiche zusammen, die im Laufe des Textes tangiert werden. Man weiß von Architrenius nur, daß er am Übergang zum Mannesalter steht (v. 216ff.), ansonsten verkörpert er "mehr eine

von Neustadt.<sup>68</sup> Heinrich zeigt in seinem heilsgeschichtlichen Entwurf von *Gottes Zukunft* (um oder nach 1300)<sup>69</sup> nun den Visionär Alanus selbst, der aus seiner engen Kammer in die weite und glanzvolle Pracht eines paradiesischen Landes geführt wird, wo er Natura begegnet, der schönsten Frau der Welt in ihrem reichgeschmückten, regenbogengleichen Kleid – keine Fremde, auch wenn Alanus sie nicht gleich erkennt, sondern die, mit der er schon über die Jahre hin vertraut war;<sup>70</sup> eine literarischen Erwartungen entsprechende, vollendet höfische Erscheinung, die bei der Einberufung des Rates der Tugenden genau die Etikette einhält, zu sprechen und zu schweigen, im rechten Moment sich zu setzen und aufzustehen weiß.<sup>71</sup> Nach dem Beschluß, einen neuen Menschen zu formen, organisiert Natura eine Himmelsreise zur Einholung des göttlichen Ratschlusses – eine Reise auf einem fünfspännigen Wagen, gemäß den fünf Sinnen, von denen

Idee als eine Individualität" (Schmidt, ebd., S. 34). Auf seiner Suche nach der Natur tritt er in manchen Büchern überhaupt nicht in Erscheinung, die Vermählung mit Moderantia am Ende entbehrt völlig der Konkretheit, die bei Franziscus und Paupertas zu spüren ist.

68 Huber [Anm. 61], S. 165ff.; Ulrich Krewitt: *Natura, artes, virtutes und Inkarnation*. Zum 'Anticlaudianus' Alans von Lille in mittelhochdeutschen Texten. In: *Dialog. FS für Siegfried Grosse*, hg. v. Gert Rickheit und Sigurd Wichter. Tübingen 1990, S. 25-42.

69 Heinrichs von Neustadt 'Apollonius von Tyrland', 'Gottes Zukunft' und 'Visio Philiberti', hg. v. S[amuel] Singer. Berlin 1906 (DTM 7). Nachdr. Dublin-Zürich 1967 [diakritische Zeichen sind im folgenden aufgelöst]. Heinrich geht auf das christologisch orientierte *Compendium Anticlaudianum* (Ende 13. Jh.) zurück, s. Peter Ochsenbein: Das 'Compendium Anticlaudianum'. Eine neu entdeckte Vorlage Heinrichs von Neustadt. In: *ZfdA* 98, 1969, S. 81-109. Zum deutschen Text zuletzt ausführlicher Christoph Huber: *Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen*. München 1988 (MTU 89), S. 214-236.

70 *Gottes Zukunft*, v. 194-196: 'Du hast geschriben din jar/ Von der natuore wuonderlich:/ Nu sich mich an, daz bin ich.'

71 V. 297-304: *Nature die waz nit zuo laz:/ Nit lenger sie do bi in saz:/ Sie stunt uf mit witzten/ Und hiez die frauwen sitzen./ Nature waz daz schoenst wip/ Die ie gesach keins mannes lip./ Sie waz zu jueng noch zu alt,/ In ir besten gestalt* (man vergleiche demgegenüber Boethius, *Cons.* 1,1,1f., hier Anm. 52).

allerdings nur das Hören (der Glaube) bis zu den neun Chören, dann zu Gott vorzudringen vermag. Doch, was blaß bleibt inmitten dieses detailreichen Agierens der Personifikationen, ist wie im Falle des *Architrenius* die menschliche Person, ohnehin nur eine 'Geisterscheinung',<sup>72</sup> ist der Visionär, der von Natura einen Schreibauftrag bekommt und im weiteren verstummt. Er wird zum Statisten, der die Namen von den Gewändern ablesen kann und das Gesehene festhält (v. 266-270); kaum hat Gott seine Zustimmung zur Schaffung des neuen Menschen gegeben, verschwindet er gänzlich aus dem Geschehen,<sup>73</sup> das sich nun in zwei weiteren Teilen dem Christusleben und der Endzeit zuwendet. Konsequenz daraus ist, daß dem sich frei entfaltenden Wirken der personifizierten Kräfte das Pendant fehlt, daß die Tugenden und Mächte, die wie Figuren höfischer Romane auftreten, eben doch ästhetische Veranschaulichung, Spiel mit den Interferenzen verschiedener literarischer Seinsweisen bleiben.

Einen Schritt weiter geht der um 1235/37 (wohl unter Einfluß des *Architrenius*) entstandene, im Detail recht verwickelte *Torneiement Antecrit* des Huon de Méry.<sup>74</sup> Ein individueller Aventiureweg erhält hier universalgeschichtliche Dimension und dient zugleich zur Kombination verschiedener literarischer Muster. Der Einsatz geschieht in historisch-realem Kontext, mit einem Feldzug des französischen Königs (Ludwig der Heilige) gegen Mauclerc, den Herzog der Bretagne. Auf dem Weg dorthin gelangt man in die Nähe des berühmten *forest de Berceliande*,

72 V. 92: *Der geist von im verzuket wart*; v. 1257.

73 V. 1255-60: *Alanus sach daz wuonder/ Und merktes besuonder./ Sin geist wart gefuoret wider,/ Do schreib er diz buoch sider./ Wollen wir den sin wol versten,/ So sol die glose sus gen/ ...*

74 Text: *Li Torneiement Antecrit* von Huon de Méry, neu hg. v. Georg Wimmer. Marburg 1888 (Ausgaben und Abhandlungen 76); fehlerhaft ist die Ausgabe von Margaret O. Bender. Mississippi 1976 (Romance Monographs 17); eine der wenigen einläßlicheren Interpretationen, an der ich mich in den folgenden Abschnitten orientiere, bei Jung [Anm. 2], S. 268-289; erhellende Bemerkungen auch bei Jauss [Anm. 48], S. 322-324, 333f. und Michel Zink: *The Allegorical Poem as Interior Memoir*. In: *Yale French Studies* 70, 1986, S. 100-126.



und den Helden/Autor ergreift die Neugier, das Brunnenabenteuer, von dem Chrétien im *Yvain* erzählt, auf seine Wahrheit zu überprüfen (*Car la verté voloie aprendre/ De la perilleuse fontaine*; v. 62f.). Am Brunnen trifft er den Mauren Bras-de-fer, der sich als Kämmerer des Antichrist herausstellt und den Autor in die Stadt Désespérance, die Stadt der Laster führt. Am nächsten Tag kommt es zum gewaltigen Turnier zwischen den Mächten des Antichrist und denen des *roi du firmament*, bei dem das Gute siegt. Huon gelangt in die Stadt Espérance, dringt zwar nicht in den göttlichen Palast vor, kann sich aber der Dame Religion anvertrauen und tritt schließlich in den Konvent von Saint-Germain-des-Prés bei Paris ein. Ungewöhnlich ist dieser Geschehensablauf aus mehreren Gründen: der Übergang in die Zauberwelt geschieht an einem literarisch markierten Punkt, führt aber nicht gänzlich in die Irrealität: Huon fühlt sich zwar mit seinen Quellenerlebnissen in ein irdisches Paradies versetzt,<sup>75</sup> doch sind die Ereignisse in interner und externer Chronologie verankert (insgesamt sieben Tage, das Turnier findet zwei Tage vor der Himmelfahrt Christi statt), die teuflische Gegenwelt verfügt, wie in anderen vergleichbaren Texten auch, über durchaus höfische Züge,<sup>76</sup> und der Antichrist ist keine eschatologische Erscheinung, sondern repräsentiert gewissermaßen das Böse in der Welt, vor dem sich der einzelne nur hüten kann, das aber vorerst nicht zu vernichten ist (nach der Niederlage zieht sich der Antichrist in die Hölle zurück).<sup>77</sup> Das Turnier selbst stellt im Rahmen der *Psychomachie*-Tradition die Mannschaften der Tugenden und Laster gegeneinander, die aber nicht unbedeutend

75 Tornoienenz Antecrit, v. 201f.: *M'est-il veraïement avis/ Que c'est terriens paradis.*

76 Ich erwähne nur den Spielmann, den das Ich dort trifft (v. 406f.: *Avec .i. jouglëour m'asis/ Qui trop savoit sous poitevins*), und die höfische Unterhaltung, die folgt (v. 484f.: *Chançons, laiz, [sons], vers et reprises/ Et de geste chanté nos ont*).

77 Eingangs ist die Historizität deutlich, v. 27-29: *[I] [le tournoïement Antecrit] avint apres cele enprise/ Que li François orent enprise/ Contre le conte de Champaigne.* Jung [Anm. 2], S. 273, hat auf die Erzählung au passé hingewiesen, die die eschatologische Perspektive ausschließt.

aufgefüllt sind: die Tugenden durch König Artus und die besten Ritter der Tafelrunde, die Laster durch antike Götter und Helden wie Jupiter, Saturn, Apollon und Merkur, Herkules, Neptun, Mars und Pluto (v. 575ff.), auch durch die Liebesgötter Venus und Cupido. Nur Amor kämpft auf seiten der Tugenden, doch er wechselt, um der schon fast von Virginité besiegten Fornication (Unzucht) beizustehen, die Seiten. Diese merkwürdige Situation markiert zugleich genau den Punkt, an dem der Autor ins Geschehen verstrickt wird. Denn der auf Virginité abgezielte Pfeil trifft, da diese sich noch rechtzeitig ins Kloster zurückziehen kann, ihn selbst,<sup>78</sup> und der folgende Weg zur Stadt Espérance, zum Paradies, wird damit zum Weg der Wundenheilung, zum Weg der Erlösung aus den Banden der Welt. Dieser "Schritt Huons, sein eigenes Ich in die *Psychomachie* einzufügen, ist", wenn auch vielleicht nicht in letzter Konsequenz durchgeführt, so doch "kühn und bedeutsam".<sup>79</sup> Der Held bleibt zwar insgesamt Randfigur im gewaltigen Spektakel, kann sich selbst nur mühsam überhaupt zur Teilnahme entschließen und kommt insgesamt kaum über die traditionelle Beobachterrolle menschlicher Personen in allegorischen Szenarien hinaus,<sup>80</sup> trägt aber doch ausreichend individuelle Züge, um ein Spannungsverhältnis zu den personifizierten Gestalten, Göttern und Teufeln aufzubauen. In der Schwachheit Huons<sup>81</sup> mag man so ein Indiz sehen für das Problem, die traditionelle Beobachterrolle zu überschreiten und sich doch im 'autre monde' nicht zu verlieren. Huon de

78 V. 2582-87: *Plus tost [qu'en ne puet esgarder],/ La saëste qui s'envola/ [Cuilli]; si radement vola,/ Tot droit vers moi a la volée/ Que parmi les euz m'est volée/ Dedenz le cuer jusqu'as penons.* Die Liebesgötter haben damit zugleich ihre Funktion erfüllt und verschwinden aus dem Geschehen; vgl. Jung [Anm. 2], S. 287.

79 Jauss [Anm. 39], S. [193]f.

80 Hervorgehoben von Zink [Anm. 40], S. 146f.

81 Schon bei der ersten Begegnung mit Bras-de-fer übergibt er ohne Kampf sein Schwert (v. 250-257); am Hof des Antichrist läßt er sich vollaufen, um seine Sorgen zu vergessen (v. 344-346: *Et je, qui quel deüst paier,/ Bui asez, car c'est granz conforz,/ Des meins troubles et des plus forz*), etc.

Méry entwirft eine Welt, in der die Übergänge zwischen Normalität und Traum verschwimmen, eine Welt, die nicht einfach psychische Erfahrungen und moralische Zustände in Figurenhandeln umsetzt, sondern zur Welt des Imaginären schlechthin wird, in der christliche Heilsgeschichte, antike Mythologie und zeitgenössische Literatur eine bewußte Einheit eingehen, die der Autor als Zuschauer erlebt, von der er dann aber doch gewissermaßen im Herzen getroffen wird. Die Begegnung mit dieser Welt wird damit zum Schlüsselerlebnis eines geänderten Lebensvollzuges.<sup>82</sup> Der Schuß der Venus verursacht kein zielgerichtetes Liebesbegehren (vgl. v. 2606-17), er ist vielmehr Zeichen der Berührung durch das Diesseitige überhaupt, die sich in einem Jenseits ereignet, Zeichen auch für die Unmöglichkeit, sich der Imagination nicht auszuliefern. In diesem Kontext verlieren die auftretenden Personifikationen manches von der Sprödigkeit, die ihnen oft anhaftet – indem sie Teil werden einer – wie auch immer gebrochenen – narrativen Entfaltung.

Das gilt in ähnlicher Weise auch für den *Tesoretto* des Brunetto Latini (zwischen 1261 und 1266).<sup>83</sup> Auch hier ist der Ausgangspunkt eine historisch fixierte Situation: Das Ich des Textes, Brunetto, erhält auf dem Rückweg von einer Gesandtschaftsreise zu König Alfons X. von Spanien die unangenehme Nachricht, daß in seiner Heimatstadt Florenz die Ghibellinen die Guelfen vertrieben hätten. Und wieder ist es ein literarisch vorgeprägter Ort, von dem aus die andere Welt betreten wird: hier das Tal von

82 S.a. Dinzelbacher [Anm. 37], S. 199-209 zur Auswirkung der Vision auf den Lebensweg des Sehers.

83 Ausgabe eines der sorgfältigsten frühen Manuskripte mit Lesarten: Brunetto Latini, *Il Tesoretto* (The Little Treasure), ed. and translated by Julia Bolton Holloway. New York and London 1981 (Garland Library of Medieval Literature. Series A, Vol. 2). Dt. Übersetzung: Brunetto Latini, *Tesoretto. Die Geschichte einer Einweihung an der Schwelle der Neuzeit*. Übersetzt und eingeleitet von Dora Baker. Stuttgart 1979 (ital. Text folgt der leicht modernisierten Ausgabe von Giovanni Pozzi. In: *Poeti del Duecento II*, ed. Gianfranco Contini. Milano 1960; Einleitung ist den Gedanken Rudolf Steiners verpflichtet). Zur Interpretation vor allem Hans Robert Jauss: Brunetto Latini als allegorischer Dichter (1964). In: ders. [Anm. 39], S. [239]-[284].

Roncesvalles. Aus Trauer über die Nachricht kommt Brunetto vom Weg ab und gerät – wie viele Helden vor ihm und sein Schüler Dante (in der *Divina Commedia*) nach ihm – in einen sonderbaren Wald (*selva diversa*, v. 190). Er macht die Begegnung mit der Fülle der Natur und mit deren Prinzip und Herrscherin, einer Dame, die ihm in deutlicher Parallele zur Philosophia des Boethius erscheint, eine Figur wechselnder Größe, „manchmal wie verkörpert und manchmal wiederum ganz gestaltlos“.<sup>84</sup> Natura bietet eine Unterweisung in Kosmologie und Ethik und schickt den Autor zu den Tugenden weiter; aus belauschten Gesprächen mit einem namenlosen Ritter nimmt er weitere Belehrungen mit auf den Weg und gelangt in das Reich des Liebesgottes, aus dem er sich nur mühsam mit Hilfe Ovids befreien kann, und erreicht schließlich den Berg Olym, wo er einem Mann mit weißem Gesicht und dichtem Bart begegnet: dem Meister der Astronomie und Philosophie Ptolemäus. Noch vor Beginn von dessen Rede bricht der *Tesoretto* ab. Auch hier also geht es um einen Läuterungsweg als Element einer individuellen Biographie, geht es um Übergänge und Überführungen zwischen geschichtlicher und allegorischer Welt.<sup>85</sup> Was in puncto Stilistik und Motivation heterogen scheinen mag, wird zusammengehalten durch das wandernde Ich selbst und durch das Motiv von Wissen und Erkenntnis, das diesen Weg begleitet.<sup>86</sup> Brunetto folgt einem Erkenntniswillen (*volere/ Di più certo sapere/ La natura del facto*, v. 1263-65), der zugleich implizit dem Bedürfnis nach Trost, *consolatio*, in schwieriger Lebenslage entspricht. Aus diesem Doppelcharakter der Wegmotivation und der mit Huon vergleichbaren Differenz zwischen schreibendem und erlebendem Ich resultiert auch eine Spannung zwischen der Distanz des Ichs gegenüber der begegnenden Welt und einem nicht zu verhindernden Hineingezogenwerden. Angesichts des Reiches des

84 *Tesoretto*, v. 216-220: *Ed'ella mi sembrava/ Come fosse incarnata:/ Talore isfigurata;/ Talor toccava il cielo,/ ...*

85 Jauss [Anm. 39], S. [275] u. ö.

86 Ebd., bes. S. [271]-[273].



Liebesgottes stellt Brunetto fest, daß Amors göttliche Erscheinung eigentlich nur aus der Angst der Leute erwachse und in Wirklichkeit auf einer konkreten Begierde (*dilecto corporale*, v. 2333) beruhe; doch er kann nicht verschweigen, daß auch er selbst seiner Macht zum Opfer fiel (v. 2348ff.). Die Personifikationen bilden also durchaus steuernde Elemente eines Lebensentwurfs, bleiben aber auch auf Teilbereiche beschränkt; der antike Weise ist es, der ebenfalls im Zwischenreich von historischer und allegorischer Welt schließlich die Rolle des Lebens- und Seelenführers zu übernehmen hat.

Aus dem deutschsprachigen Bereich wäre an den *Wilhelm von Österreich* des Johann von Würzburg (1314) zu denken.<sup>87</sup> Der Held begegnet hier in unglücklicher Lage, von seiner Geliebten getrennt und in gefährlicher Mission unterwegs, in topisch-schöner Waldumgebung einer *ungehuoren gestalt* (v. 3136) mit menschlichem Antlitz, Fischleib, Flügeln und Löwenfüßen.<sup>88</sup> Sie stellt sich, von Wildhelm/Ryal nach ihrer *nature* und ihren *complexiones* befragt, als männliche Figur, als *Aventuor* vor (v. 3262) und beginnt sofort, die verschiedenen körperlichen Merkmale auszuweisen. Der *aventureure man* erweist sich als Summe all dessen, was zu Luft, Land oder Wasser an Aufregendem und Ungeheuerlichem sich ereignet. Dabei kann Johann eine bereits hundertjährige Tradition aufgreifen, die Wolfram mit dem Gespräch zwischen Erzähler und Frau *Aventiure* im Eingang des neunten *Parzival*-Buches begründet hatte.<sup>89</sup> Wie dort geht es im *Wilhelm*

von *Österreich* um das Moment der Aufdeckung einer wesentlichen Determination des Helden und des Erzählaktes. Die Figur fungiert nicht einfach im Sinne der personifizierten Erzählung, des Zufallsmoments einer narrativen Konstellation, sondern sehr genau auf Wildhelm bezogen, auf einen Helden, der unter dem Zeichen des Unglaublichen, der Liebe und des Abenteurers steht, der der *aventureure fruht*, zu *aventureur* geboren (v. 3188f.) ist. Wie Boethius, der Philosoph, der Philosophie begegnet, wie Alanus, der 'Naturforscher', (bei Heinrich von Neustadt) der *Natura* begegnet – so trifft Wildhelm als *der aventure kint* auf die personifizierte *Aventiure*. Eine Figur, die also gleichermaßen Vater- und Mutterrolle einnimmt und Wildhelms weiteren Weg entscheidend beeinflusst. Der Bracke *Fuorst*, den sie ihrem Schützling überläßt, verlängert ihr Wirken in die weitere Handlungsgegenwart hinein: als 'Aventiurehund' wird *Fuorst* Wildhelm von Abenteuer zu Abenteuer führen, bis er seine Funktion erfüllt hat. Die seltene Gestalt der männlichen *Aventiure* ist damit, ausgedeutet und in einen Verweisungszusammenhang gestellt, Mischung zwischen Konstruktionsallegorie und Personifikation, ist Zentrum und Movers der Erzählung, Erscheinung dessen, was dem Helden in die Wiege gelegt war, Steuermann des Ablaufs und Initiationsinstanz für eine wenig später stattfindende Höllen- und Jenseitsreise. Eine Gestalt, durchaus konkret gedacht, aber zusammenge-

87 Johanns von Würzburg *Wilhelm von Österreich*, hg. v. Ernst Regel. Berlin 1906 (DTM 3) [diakritische Zeichen sind im folgenden aufgelöst]; zur Interpretation s. zuletzt Albrecht Juergens: 'Wilhelm von Österreich'. Johanns von Würzburg 'Historia Poetica' von 1314 und Aufgaben einer narrativen Fürstenlehre. Frankfurt/M. u. a. 1990 (Mikrokosmos 21) und meinen Beitrag 'Wer eigen mein die welt ...'. Weltentwürfe und Sinnprobleme deutscher Minne- und Abenteuerromane des 14. Jahrhunderts. In: *Literarische Interessenbildung im Mittelalter*, hg. v. Joachim Heinzle. Stuttgart 1993 (DFG-Symposien, Berichtsbände), S. 472-492.

88 Zu der Figur Juergens [Anm. 87], S. 396-403.

89 Vgl. schon Jacob Grimm: *Frau Aventiure klopft an Beneckes Thür*

Berlin 1842; wieder in: ders.: *Kleine Schriften* I, hg. v. Karl Müllenhoff. Berlin 1864, S. 83-112; außerdem: Friedrich Ohly: *Cor amantis non angustum. Vom Wohnen im Herzen* (1970). In: ders.: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt 1977, S. 128-155, hier S. 148ff. Zur Ausgestaltung in Albrechts *Jüngerem Titurel* s. Dagmar Hirschberg: Zum *Aventiure*-Gespräch von der Bedeutung *warer minne* im 'Jüngerem Titurel'. In: *Wolfram-Studien* 8, 1984, S. 107-119. In der *Mörin* des Hermann von Sachsenheim (hg. v. Horst Dieter Schlosser. Wiesbaden 1974 [Deutsche Klassiker des Mittelalters N.F. 3]) erscheint Frau Aubentür sogar als Erzieherin des Eckhart ('*ich kenn sie wol:/ Sie havt erzogen mich von kind./ Ich was ir haimlich hofgesind*'; v. 2418-20), doch spricht für ihren poetologischen Sonderstatus die Tatsache, "daß eigentlich nur Eckhart und Venus, die selbst durch und durch literarische Figuren (geworden) sind, diese Dame kennen sollen" (Schlosser, Komm. zur Stelle, S. 122).

setzt und mit sanguinischem, cholerischem, phlegmatischem und melancholischem Charakter versehen (v. 3307ff.) – eine Universalfigur also, die Vorfahren hat sowohl in dem Waldmenschen des *Ivain/Iwein* wie den sprechenden Wundern des Ostens, und die Nachfahren findet sowohl in der Gestalt der Fortuna, die dem Fortunatus in einem Wald erscheint und zu seinem folgenreichen Glückssäckel verhilft, wie in jener zusammengebastelten Allegorie, die als Titelpupfer des *Simplicissimus* bekannt geworden ist.<sup>90</sup>

Was die Präsenz einer Figur wie des *aventuore man* ausmacht, ist deren Bezug auf die Handlung des Textes, auf den agierenden menschlichen Protagonisten, aber auch das Spannungsmoment, daß erst in einem Akt der Identifizierung das Wesen der Personifikation klar hervortritt. Das kann im Einzelfall bedrohliche Züge annehmen. Man denke etwa an Konrads von Würzburg *Der Welt Lohn* (vielleicht 1266 oder 1275).<sup>91</sup> Auch hier ist der Übergang zum Imaginären literarisch markiert. Der Ritter Wirnt von Gravenberg, der der Welt und der Liebe diente, sitzt eines Tages in seiner Kemenate und liest Minnegeschichten, als ein wunderschönes Weib zu ihm tritt. Vortrefflichkeitstopoi überschlagen sich: sie ist die schönste aller je existierenden Frauen, sie überragt Venus und Pallas Athene und alle die gotinne/ die wilen phlāgen minne (v. 75f.), ist strahlend, vornehm, Erfüllung aller Wünsche – Personifikation der Liebe (zur Welt), wie es scheint,

90 Vgl. Paul Michel: Eine bisher unbeachtete Vorlage für das Titelpupfer des *Simplicissimus*: der abenteür hauptman. In: *Simpliciana* 8, 1986, S. 97-109.

91 Konrad von Würzburg, *Kleinere Dichtungen I*, hg. v. Edward Schröder. Mit einem Nachwort von Ludwig Wolff. Dublin, Zürich 10. Aufl. 1970. S. 1-11. Zum Text s. zuletzt Wolfgang Beutin: *Diu werlt bin geheizen ich*. Zur Deutung einer Dichtung Konrads von Würzburg ('Der Welt Lohn'). In: *JOWG* 5, 1988/89, S. 215-225; Hartmut Kokott: *Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie*. Stuttgart 1989, S. 78-84, und am ausführlichsten Reinhard Bleck: *Konrad von Würzburg: Der Welt Lohn. In Abbildung der gesamten Überlieferung, synoptische Edition, Untersuchungen*. Göttingen 1991 (Litterae 112) [Datierung S. 142 gemäß der 'Kreuzzugsthematik', die allerdings auch in anderen Werken ohne direkten historischen Bezug auftaucht].

die – wie in anderen Fällen – auch hier nicht zufällig auftaucht, sondern vor ihrem bevorzugten Diener. Sie ist eben jene Dame, um derentwillen der Ritter immer wieder *sêle unde lip* aufs Spiel gesetzt hat (v. 119ff.), gekommen jetzt, um höchsten Lohn zu gewähren. Der Ritter fragt traditionsgemäß nach ihrem Namen und ihrer Herkunft und erlebt bekanntlich eine überraschende Antwort und einen schockierenden Anblick: den von Gewürm zerfressenen, vereiterten und verfaulten Rücken der Frau Welt. Er verläßt daraufhin Frau und Kinder, nimmt das Kreuz und zieht über *daz wilde mer* (v. 251) – ein didaktischer Appell zur Weltflucht und Seelenrettung schließt sich an, der aber die wirkungsreiche Minimalerzählung nicht restlos auf die Didaxe zurückstutzt. Anders als in den meisten Fassungen des in Literatur und bildender Kunst beliebten Stoffes<sup>92</sup> geht es bei Konrad, der in *Frau Welt* möglicherweise als erster die weibliche Form des *mundus* auftreten ließ,<sup>93</sup> weniger um die direkte Verbindung von Weltzugewandtheit und Vergänglichkeit als um den Zustand von Täuschung und Enthüllung, um den Irrtum, der sich erst im Moment seiner Aufdeckung als schon zuvor latent bewußt und wahrnehmbar erweist. Auch hier soll die Begegnung mit der Personifikation zum Impuls veränderter Lebensgestaltung werden – eigentümlich gebrochen allerdings gegenüber dem eindeutigen Bezug der Helden zu den Figuren bei Boethius, Alanus, Huon und Latini. Hier, bei Konrad, wird die Begegnung mit dem, was

92 Wolfgang Stammer: *Frau Welt. Eine mittelalterliche Allegorie*. Freiburg/Schweiz 1959 (Freiburger Universitätsreden N.F. 23); Texte z. T. wieder in: Konrad von Würzburg, Heinrich von Kempten. *Der Welt Lohn*. Das Herzmaere. Übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Heinz Rölleke. Stuttgart 1968 (RUB 2855). Mehrere lateinische Predigtexempel bezeugen die Bekanntheit des Themas im 13. Jahrhundert (s. Bleck [Anm. 91], S. 142ff., der überwiegend Abhängigkeit von Konrad annimmt); vgl. auch Michael Schilling: *Imagines mundi. Metaphorische Darstellungen der Welt in der Emblematik*. Frankfurt/M. u. a. 1979 (Mikrokosmos 4), bes. S. 102-128, und August Closs: *Weltlohn*. Das Thema: Frau Welt und Fürst der Welt. In: *ZfdPh* 106, 1986, S. 77-82.

93 S. Kokott [Anm. 91], S. 312, Anm. 176.



als Vertrautestes erscheint, zur Begegnung mit dem Fremden, das sich dann erst, in der Erkenntnis, als das wirklich und viel zu sehr Eigene zeigt. Frau Welt ist damit nicht nur Veranschaulichung der Dialektik von Schönheit und Vernichtung, von Schein und Wirklichkeit (*sub specie aeternitatis*), sondern Erkenntnisfigur prozessualer Art par excellence – im Hinblick auf den Helden wie auf das Publikum.<sup>94</sup>

Dazu ein letztes, vieldimensionales Beispiel aus den *Canterbury Tales* Geoffrey Chaucers (nach 1387).<sup>95</sup> In *The Pardoner's Tale* erzählt der Ablaßprediger von drei Trunkenbolden, die sich, als sie vom Tod eines Mannes hören, aufmachen, dem Tod selbst – von dem man sagt, daß er im Nachbardorf wohne – den Garaus zu machen. Sie begegnen einem alten Mann, den sie für einen Abgesandten des Todes halten und der sie auf ihr wütendes Drängen hin zu einem Baum weist, wo sie den Tod finden könnten. Sie finden dort allerdings anderes, einen Gulden-Schatz, der ihnen als Geschenk einer anderen Figur, der Fortuna, erscheint und ihre Raffgier mächtig anstachelt. Einer der drei, in die Stadt geschickt, Nahrung zu holen, besorgt sich Gift, um sich der anderen zu entledigen. Die beiden wiederum beschliessen, ihren Kompagnon bei der Rückkehr zu ermorden. Beides geschieht: der Zurückkehrende wird erstochen, doch die beiden trinken aus den von ihm mitgebrachten Flaschen vergifteten Wein und lassen ebenfalls ihr Leben. Der Aufruf des Predigers, sich Ablaß zu

erkaufen, führt wieder zur Rahmenhandlung zurück. Damit mag auch die Geschichte nur als Exempel für verfehlten Lebenswandel gelten, gleichwohl verliert sie nichts von der Dramatik, die sich ergibt aus der Differenz verschiedener Wirklichkeiten, aus dem Spiel von Abwesenheit und Anwesenheit eines figürlich gedachten Prinzips. Das Fazit könnte lauten: der Versuch, das Ungreifbare zu ergreifen, personifizierte Rede in die Tat umzusetzen, muß scheitern an der Verwechslung des Unterschiedes von Faktum und Figur. Das Fremde kommt unerkannt als das Eigene, nämlich als die Kehrseite des Erträumten und Erwünschten. Die drei, fixiert darauf, die Person des Todes zu finden, finden den Tod selbst, ihren Tod, der sich im Kampf um den Schatz ganz unfürlich ereignet – wie ähnlich in der Geschichte von den Boten des Todes, die der Tod verspricht einem Mann zu schicken, die dieser aber in seinen verschiedenen Krankheiten nicht erkennt.<sup>96</sup> Während seine Einsicht sich noch innerhalb der Geschichte vollzieht, liegt sie in *The Pardoner's Tale* bereits außerhalb, auf seiten der (text-immanenten wie – externen) Hörerschaft der Predigterzählung. Die Unfaßbarkeit des Todes und die Launen der Fortuna greifen hier ineinander – die Strafe betrifft weniger wie in den späteren Bearbeitungen des Stoffes bei Hans Sachs<sup>97</sup> die Gier nach Materiellem als die Anmaßung, den Tod zu überwinden, der doch einerseits selbst Diener Gottes ist, andererseits durch Christi

94 Vgl. Gay Clifford: *The Transformations of Allegory*. London and Boston 1974, S. 36-62 zum Leser als 'participant'; über die Prozessualität der Figuren auch Strubel [Anm. 11], S. 87.

95 Ich zitiere nach der Ausgabe: *The complete works of Geoffrey Chaucer*. Edited from numerous manuscripts by Walter W. Skeat. London 1929. Dt. Übersetzung: Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales* – Die Canterbury-Erzählungen. Übersetzt und erläutert von Heinz Bergner, Waltraud Böttcher, Günter Hagel und Hilmar Sperber. Ausgewählt und hg. von Heinz Bergner. Stuttgart 1982 (RUB 7744), S. 353ff. Zur folgenden Episode bes. Johannes Kleinstück: Zur Auffassung des Todes im Mittelalter. In: *DVjs* 28, 1954, S. 40-60 (S. 55-59); Philippa Tristram: 'Olde stories longe tyme agoon'. Death and the audience of Chaucer's Pardoner. In: *Death in the Middle Ages*, ed. by Herman Braet and Werner Verbeke. Leuven 1982 (*Mediaevalia lovaniensia* 1,9), S. 179-190.

96 Vgl. Lutz Röhrich: *Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart*. Bd. 1, Bern und München 1962, S. 80-92 und 259-262 (mit Literatur).

97 Hans Sachs, *Sämtliche Fabeln und Schwänke*. 4. Bd., hg. v. Edmund Goetze und Carl Drescher. Halle/S. 1903 (Neudrucke deutscher Litteraturwerke 193-199), Nr. 352, S. 180-182, und *Zwölf Fastnachtspiele aus den Jahren 1553 und 1554*, hg. v. Edmund Goetze. Halle/S. 1886 (Neudrucke 60/61), Nr. 70, S. 95-106. Zentral ist hier jeweils die Mißachtung der Aussage des Waldbruders, daß sich im Baumstumpf der Tod befinde. Im Fastnachtspiel wird die Spannung zwischen Vorgabe und Erfüllung geschickt genutzt: von der Erkenntnis, daß der Alte den Guldenschatz als Tod bezeichnet habe (v. 173f.), über das Risiko, dessen Aussage zu erfüllen (v. 191f.), bis hin zur Einsicht des Mörders Barrabas, der sterbend feststellt: *der alt schalck in dem graben rock/ Hat noch war gsagt, das in dem stock/ Der grewlich dot verborgen sei* (v. 301-303).



Kreuzestod längst überwunden wurde, die Strafe betrifft also das eigenmächtige, naive und unreflektierte Eingreifen in den göttlichen Heilsplan.<sup>98</sup> Zugleich ein sehr raffiniert eingesetztes Spiel mit dem Realitätsgehalt jener Figur, die im Spätmittelalter wie kaum eine andere Vorstellungs- und Lebenswelt beschäftigt hat, mit jener Figur, die wie kaum eine andere in gleicher oder modifizierter Gestalt, in alten oder neuen Kontexten 'am Leben geblieben' ist.<sup>99</sup>

Man kann hier innehalten, auch wenn den bisher präsent gewordenen Figuren andere zur Seite zu stellen wären. Doch lohnt es sich, die historischen und systematischen Dimensionen des Phänomens noch einmal zu bündeln. Die besprochenen Fälle bleiben, wie schon eingangs angedeutet wurde, Ausnahmen, auch

98 The Pardoner's Tale [Anm. 95], v. 900-903: *Allas! mankynde, how may it bitide/ That to thy creatour, which that the wroghte,/ And with his precious herte-blood thee boghte,/ Thou art so fals and so unkynde, allas?*

99 Zur Personifikation des Todes existiert eine Fülle von Detailuntersuchungen; übergreifender zur Kunstgeschichte: Theodor Frimmel: *Beiträge zu einer Ikonographie des Todes*. Wien 1891; Alberto Tenenti: *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*. Paris 1952 (Cahiers des Annales 8), 2. Aufl. 1983; Jean Wirth: *La jeune fille et la mort. Recherches sur les thèmes macabres dans l'art germanique de la Renaissance*. Genève 1979 (Hautes Etudes médiévales et modernes 36); Louis Edward Jordan (III): *The Iconography of death in western medieval art to 1350*. Ann Arbor, London 1980; zur Literaturgeschichte: Edelgard Dubruck: *The Theme of Death in French Poetry of the Middle Ages and the Renaissance*. London, The Hague, Paris 1964 (Studies in French Literature 1); Philippa Tri-stram: *Figures of Life and Death in Medieval English Literature*. London 1976; Christine Martineau; Genieys: *Le thème de la mort dans la poésie française de 1450 à 1550*. Paris 1978 (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age 6); Claude Blum: *La représentation de la mort dans la littérature française du XVIe siècle*. 2 vol. Paris 1989; Gudrun E. K. Thiel: *Die Todesfigur: Eine Studie ihrer Funktion in der deutschen Literatur vom vierzehnten bis zum sechzehnten Jahrhundert, unter besonderer Berücksichtigung des sozial- und gesellschaftskritischen Aspekts*. Diss. Univ. of Natal/Durban 1989. Ich bereite eine umfangreichere Untersuchung zum Thema im Hinblick auf die Text-Bild-Beziehungen im Umkreis der Todesfigur vor.

wenn sie mit anderen Figuren vielfach verwandt und verschwägert sind, sie bilden nur eine kleine Minderheit im mittelalterlichen imaginären Kosmos und ragen mehr oder weniger heraus aus der "ganzen konfusen Population" von "existenz- und konturlosen Ad-hoc-Gestalten",<sup>100</sup> die sich in Minnereden<sup>101</sup> und mytischen Texten, in Streitgedichten<sup>102</sup> und Dramen, in geistlicher und weltlicher Kunst gleichermaßen breitmacht; sie ragen heraus aus einer Population, die sich seit dem 13. und 14. Jahrhundert exponential vermehrte und gerade im historischen Augenblick ihrer größten Dichte oft am blassesten blieb, die Johan Huizinga zu klassisch gewordenen Worten über den 'Niedergang des Symbolismus' führte:

"Wie lebendig die Funktion des Personifizierens und Allegorisierens noch im ausgehenden Mittelalter war,

100 Max Wehrli: *Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. Stuttgart 2. Aufl. 1984 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart 1), S. 700.

101 Zur deutschen Literatur Tilo Brandis: *Mittelhochdeutsche, mittelniederdeutsche und mittelniederländische Minnereden. Verzeichnis der Handschriften und Drucke*. München 1968 (MTU 25); Blank [Anm. 11]; Glier [Anm. 43] sowie dies.: Personifikationen im deutschen Fastnachtspiel des Spätmittelalters. In: DVjs 39, 1965, S. 542-587; Helene Henze: *Die Allegorie bei Hans Sachs, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur graphischen Kunst*. Halle 1912 (Hermaea 11). Für das Französische: Gerda Anita Jonen: *Allegorie und späthöfische Dichtung in Frankreich*. München 1974 (Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters 9) [vor allem zu Alain Chartier].

102 Ich nenne nur einige Arbeiten, die das meiste Material bereitstellen: Heinrich Knobloch: *Die Streitgedichte im Provenzalischen und Altfranzösischen*. Diss. Breslau 1886; Ludwig Selbach: *Das Streitgedicht in der altprovenzalischen Lyrik und sein Verhältnis zu ähnlichen Dichtungen anderer Litteraturen*, Diss. Marburg 1886; Hermann Jantzen: *Geschichte des deutschen Streitgedichts im Mittelalter*. Breslau 1896 (Germanistische Abhandlungen 13); Hans Walther: *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*. München 1920 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 5,2), Nachdr. (mit Ergänzungen durch Paul Gerhard Schmidt) Hildesheim u. a. 1984; Ingrid Kasten: *Studien zur Thematik und Form des mittelalterlichen Streitgedichts*. Diss. Hamburg 1973; Jerry S. Roth: *The 'Ackermann aus Böhmen' and the Medieval 'Streitgespräch'*. Diss. Chicago 1981.



erweist sich eben da, wo sie uns am meisten stört. Im tableau-vivant, wo konventionelle Gestalten mit einer unwirklichen Dräperie behangen sind, die jedem anzeigt, daß alles nur eitles Spiel ist, können auch wir die Allegorie noch einigermaßen genießen. Das fünfzehnte Jahrhundert aber kann die allegorischen Figuren ebenso wie die Heiligen noch in den Alltagsgewändern auftreten lassen. Und es kann jeden Augenblick noch neue Personifizierungen schaffen für jeglichen Gedanken, den es ausdrücken will.”<sup>103</sup>

Die Ambivalenz in der Beschreibung von Personifikationen wird hieraus nur zu deutlich, sie durchzieht die Positionen der Literaten<sup>104</sup> wie der Literaturwissenschaftler und ist auch bei einer Verlagerung der Fragestellung auf Aspekte von Funktion und Mentalität kaum auszuschalten. Huizinga setzte die personifizierten Gestalten mit depravierten Substitutionen von Göttern gleich und gründete sie auf einer Spielart des mittelalterlichen ‘Realismus’, hob damit aber ihre Befremdlichkeit in einer etwas zu leicht hergestellten historischen Alterität auf.<sup>105</sup> Das Ineinandergreifen von Spielerischem und Ernstem, von Gewohnheit und

Mode, von Erbaulichem, Veranschaulichendem und Erhellendem wird dadurch eher verwischt. Auch geht verloren, daß neben Austauschbarkeiten auch neue Spannungsverhältnisse in Funktion und Wirkung einzelner Figuren entstanden,<sup>106</sup> daß Zeitgenossen des 15. und 16. Jahrhunderts nicht nur mit Verdikten, sondern auch mit Ironie, Theorie und Systematik auf die Vermehrung der Gestalten reagierten.<sup>107</sup> Inwieweit Individualisierung möglich ist, haben die vorgestellten Beispiele gezeigt. Die Figuren sind hier teilweise herabgestiegen von den Sockeln und Podesten, herausgetreten aus der Isolation,<sup>108</sup> haben sich zwischen die Agierenden begeben und tangieren mehr oder weniger stark die Grenzen der Personalität. Sie stehen in Verhältnissen der Spannung, der Identität und Differenz zu den literarisch-realen Hauptfiguren des Textes und partizipieren von deren personaler Identität, die

103 Johan Huizinga: *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden* (niederländ. 1919). Stuttgart 10. Aufl. 1969 (Kröners Taschenausgabe 204), S. 285-303, hier S. 299; vgl. auch schon Grimm [Anm. 39], S. 744: “Im 14. 15. jh. nehmen diese vorstellungen überhand und arten in blosse allegorien aus, d. h. die fräulichen tugenden werden nicht mehr einzeln in andere dichtungen zur verstärkung des eindrucks an rechter stelle, aufgeführt, sondern zum gewebe der ganzen fabel. mindestens umständlicher einleitungen und anfänge verwandt.”

104 S. schon die Bemerkung Edmund Spensers im einleitenden Brief an Walter Raleigh (*The Faerie Queen*, ed. by John W. Hales. London, New York 1909 u.ö.): “knowing how doubtfully all Allegories may be construed”, und noch D. H. Lawrence: *Apocalypse*. Hamburg, Paris, Bologna 1934 (*The Albatross Modern Continental Library* 31), S. 42: “A man is more than mere Faithfulness and Truth, and when people are merely personifications of qualities they cease to be people for me.” (anläßlich *Pilgrim's Progress*).

105 Huizinga [Anm. 103], S. 296f.

106 Markantes Beispiel ist der Pfeiltausch zwischen Amor und Mors, der mal versehentlich durch deren Blindheit hervorgerufen, mal bewußt vom Tod herbeigeführt sein kann. Beide Bildtypen finden sich bei Andreas Alciatus, *Emblematum libellus*. Paris 1542, Nachdr. Darmstadt 1987, LXV und LXVI; zum Motiv Erwin Panofsky: *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance* (1939). New York 1962, S. 95-128 (Blind Cupid), hier S. 125, und Vinzenz Buchheit: *Amor Caecus*. In: *Classica et Mediaevalia* 25, 1964, S. 129-137.

107 Berühmtes Verdikt bei Luther, *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium*, Weimarer Ausgabe Bd. VI. 1888, S. 562: “Die allegorischen Studien sind das Werk müßiger Leute. Oder meint Ihr, daß es mir schwerfallen würde, über jedes geschaffene Ding mit Allegorien zu spielen? Wer ist so arm an Geist, daß er sich nicht in Allegorien versuchen könnte?”; vgl. Huizinga [Anm. 103], S. 302. Zur Ironie wäre nur auf die *Mörin* des Hermann von Sachsenheim zu verweisen; über den Minneprozeß, die Hierarchie der Ebenen und Figuren Dietrich Huschenbett: *Hermann von Sachsenheim. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des 15. Jahrhunderts*. Berlin 1962 (PhStQu 12), S. 30ff. Diskussion der Bildlichkeit des Todes z. B. bei Geiler von Kaysersberg, s. Volker Honemann: *Der Tod bei Geiler von Kaysersberg*, in: *Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance Literatur*, hg. v. James Hogg. Bd. 1, Salzburg 1987 (*Analecta Cartusiana* 117), S. 90-107. Zu den frühen ikonologischen Sammlungen Carsten-Peter Warncke: *Sprechende Bilder – sichtbare Worte. Das Bildverständnis in der frühen Neuzeit*. Wiesbaden 1987 (*Wolfenbütteler Forschungen* 33), bes. S. 193-216 (Allegorie).

108 Frey [Anm. 32], S. 133ff.

sie ebenso spiegeln wie beeinflussen. Damit nähern sie sich nur scheinbar jenen alten Göttern, die sich munter unter die Menschen mischten und die bald mehr Belustigung und Staunen hervorriefen, bald mehr einen Hauch des Geschicks und menschlicher Nichtigkeit spüren ließen. De facto bleiben sie doch in einem Zwischenreich, das emotional oder topologisch ausgezeichnet ist und keine beliebigen Übergänge zuläßt.<sup>109</sup> Aber die verschiedenen Personifikationen – Philosophia und Natura, Minne und Aventure, Welt und Tod – gehen wiederum auch nicht im Verweischarakter, in der Veranschaulichung abstrakter Phänomene auf. Auch wenn sie ausgedeutet werden, wenn sie auf die Allegorie hin geöffnet sind, verlieren sie nicht ihren Überschuß an Konkretheit, der sie ebenso reizvoll wie schwer faßbar macht. Der syntagmatische Zusammenhang und die Beziehung zu einer – wie auch immer fingierten – Person führen über die Relation von Begriff und Bild oder von Symbol und Allegorie hinaus. Die neuen Kontexte umfassen nicht nur semiotische Relationen, sondern das ganze Spektrum möglicher Gestalten, einfacher und zusammengesetzter, dinglicher und naturhafter, fremder und vertrauter. Damit können sich die Personifikationen als Figuren des Anderen, der Andersheit profilieren,<sup>110</sup> die zugleich das Eigenste, den Kern einer Existenz betreffen. In diesem Sinne können

109 Interessant ist in diesem Zusammenhang die Eingangssequenz zum *Livre du cuer d'amours espris* des René d'Anjou (vor 1457): Sie zeigt zunächst die Entwendung des Herzens aus der Seite des schlafenden René und dessen Übergabe an Ardent Desir durch den Liebesgott Amor (dargestellt in der berühmten, in enger Verbindung mit dem Autor entstandenen Miniatur des Barthélemy van Eyck), dann aber mit dem Beginn der Traumsequenz das Agieren des Ritters Coeur, des personifizierten Herzens selbst; vgl. *Französische Gotik und Renaissance in Meisterwerken der Buchmalerei* [Verfasser und Bearbeiter: Dagmar Thoss]. Graz 1978, Nr. 35 und Abb. 10. Zum Maler Dietmar Peschel-Rentsch: *Gott, Autor, Ich. Skizzen zur Genese von Autorbewußtsein und Erzählerfigur im Mittelalter*. Erlangen 1991 (Erlanger Studien 89), S. 209-242.

110 Vgl. Jean-Pierre Vernant: *Tod in den Augen. Figuren des Anderen im griechischen Altertum: Artemis und Gorgo* (frz. 1985). Frankfurt/M. 1988 (Fischer Wissenschaft 7401).

sie eine Kategorie des 'Fremdvertrauten' repräsentieren, die nicht notwendig archetypisch verstanden werden muß.<sup>111</sup> Die Figuren überwiegend weiblichen Geschlechtes mögen zwar, alternierend zwischen Formen der Anima und der Großen Mutter, auf jene tiefenpsychologische Ambivalenz des 'Ur-Weiblichen' verweisen, die Jung und Neumann beschrieben,<sup>112</sup> doch haben sie sich, anders als genuin mythische Gestalten, schon weit davon entfernt, vor allem Hoffnungen und Ängsten angesichts von Ungeborgenheit und 'Verlässlichkeitsmangel' (Blumenberg) in einer fremden (Um-)Welt Ausdruck zu geben. Sie sind Figuren der Heilssehnsucht und der Lebenskonzeption geworden, Figuren der Erkenntnis und Reflexion, und heben sich damit in verschiedenem Maße ab vom Bereich des Numinosen einerseits, von dem didaktischer oder mnemotechnischer Veranschaulichung andererseits.<sup>113</sup> So stellen sie auch nicht nur ästhetische Bildformeln bereit und Argumente gegeneinander, sondern bringen neue Perspektiven zur Geltung. Erasmus von Rotterdam wird eine solche in seinem *Encomium moriae* (1509) entfalten – im Monolog der Torheit, die sich nicht an ein konkretes Gegenüber, vielmehr an die Menschheit im ganzen wendet, die halb spielerisch, halb ernst ihren Lesern einen Spiegel vorhält, in dem sie selbst die Züge des Betrachters verfremdet. Die Perspektive der Personifikation fügt sich hier ein in das Phänomen des fremden Blickes auf das Eigene, des Blickes, der dieses erst zum Eigenen macht.

111 Zu Strukturanalogien z. B. traumpsychologischer Art Piehler [Anm. 38] und Clifford [Anm. 94].

112 C. G. Jung u. a.: *Der Mensch und seine Symbole* (engl. 1964). Olten und Freiburg/Br. 1968, 10. Aufl. 1979, pass.; Erich Neumann: *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins* (1949). Frankfurt/M. 4. Aufl. 1984 (Fischer TB 42042), S. 43ff.; ders.: *Die grosse Mutter. Der Archetyp des grossen Weiblichen*. Zürich 1956. Ich beziehe mich damit auf den interessanten Diskussionshinweis von Helmut Brall.

113 Vgl. Karl-August Wirth: Von mittelalterlichen Bildern und Lehrfiguren im Dienste der Schule und des Unterrichts. In: *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, hg. v. Bernd Moeller, Hans Patze und Karl Stackmann. Göttingen 1983 (Abhh. der Göttinger Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl., 3. F. 137), S. 256-370, und hier [Anm. 49.]



Damit sind nur einige der Aspekte einer Erscheinung angedeutet, die zwar im 15. Jahrhundert einen quantitativen Höhepunkt erlebt, aber in verschiedensten Formen weiterbesteht oder sich neu konstituiert. Die Population der Figuren lebt in der bildenden Kunst und Malerei, in Sinnbildkunst und Emblematis fort und überdauert die Fragwürdigkeiten, die ihr Rationalismus, Symboldenken oder auch die sich etablierende Psychologie anhefteten.<sup>114</sup> Eine Geschichte ihrer Transformationen durch Prozesse der Allegorisierung und Historisierung, ihrer Spannungen zu wiederentdeckten und ausgestalteten Mythologemen ist zu weiten Teilen noch zu schreiben.<sup>115</sup> Immer wieder wird dabei neben Schematischem und Traditionellem auch Erkenntnisförderndes und Aktuelles stehen. Es genügt, an Delacroix' berühmtes Bild 'La Liberté guidant le peuple' (1830) zu erinnern, in dem ebenso die Grenzen zwischen Personifikation und Person aufgehoben sind wie in einer etwas späteren deutschen Darstellung der Industrie, die den Hohenzollern huldigt.<sup>116</sup> Auch die Litera-

tur kennt bei aller Ausdünnung der unübersehbaren spätmittelalterlichen Gestalten, bei aller neugewonnenen Abgrenzung von Außen- und Innenwelt, von Realem und Irrealem spannungsvolle Neuformierungen. Man denke nur an die "Carrikatur einer Prosepopée" bei Jakob Michael Reinhold Lenz ('Belinde und der Tod', 1770; Ausg. Basel 1988) oder an die Figur der Venus mit samt Gefolge in Eichendorffs *Marmorbild*, wo sich Märchenwelt, Traumwelt und typisierte historische Wirklichkeit ineinanderschoben. Die dämonischen Gestalten finden nicht nur in Romantik und Neoromantik, auch in Expressionismus und Surrealismus starken Widerhall. Figuren wie Tod oder Zeit, Krieg oder Seuche haben kaum an Anziehungskraft verloren. Die Personifikation als Phänomen der Sprache und des Bewußtseins behauptet sich hier quer zu allen Versuchen einer Neubestimmung abendländischen Logosdenkens in den Gestaltungen der Phantasie als Element der Erkenntnis und Bewältigung.<sup>117</sup> So, als letztes Beispiel, jene Figur la Morte, die, weiblich zunächst, schließlich aber ins Männliche hinüberspielend, in den essayistischen Erzählungen Giorgio Vagheras präsent wird:

"Und während sie mich um Gehör bittet [...], nimmt sie meine Hand in ihre beiden Hände. Ihre Hände sind weich, vielleicht ein bißchen groß für eine Frau, eine Spur feucht. Aber diese Berührung bringt mich weder in Verwirrung noch freut sie mich. Es ist nur, als hätte das Leben für einen Moment ausgesetzt: als hörte ich auf zu denken und als verschwände auch jede Angst und Besorgnis."<sup>118</sup>

114 Man vergleiche etwa Freuds Einordnung des Phänomens in die unbewußt-infantile und neurotisch-resistente Dynamik der Psyche: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (1913). Frankfurt/M., Hamburg 1956 (Fischer Bücherei 147), bes. S. 113ff.; s. a. Mahlmann [Anm. 12], Sp. 343. Über die Gegenläufigkeit von Praxis und Theorie Günther Hess: *Allegorie und Historismus. Zum 'Bildgedächtnis' des späten 19. Jahrhunderts*. In: *Verbum et signum. 1. Bd. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung*, hg. von Hans Fromm, Wolfgang Harms, Uwe Ruberg. München 1975, S. 555-591, hier S. 557.

115 Das Weiterleben von Themen, Motiven und Figuren bis weit in die Neuzeit hinein ist in den Arbeiten der Warburg-Schule und der Ohly-Schule am konsequentesten vorgeführt; ich nenne unter vielem für das hier Diskutierte nur Rudolf Wittkower: *Allegorie und Wandel der Symbole in Antike und Renaissance* (engl. 1977). Köln 1984 (dumont tb 142) und Raymond Klibansky, Erwin Panofsky und Fritz Saxl: *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst* (engl. 1964). Frankfurt/M. 1990; s. a. Seznek [Anm. 10] und Warncke [Anm. 107].

116 Fritz Neuhaus im Bochumer Rathaus (1896/98); vgl. Heinz-Toni Wapenschmidt: *Allegorie, Symbol und Historienbild im späten 19. Jahrhundert. Zum Problem von Schein und Sein*. München 1984, S. 59f. (mit weiterer Lit.), zur Personifikation auch S. 38.

117 Vgl. zum "Fragment einer regelrechten Allegorie des Todes 'selber'" bei Heidegger Dolf Sternberger: *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzial-Ontologie* (1932/34). In: ders.: *Über den Tod*. Frankfurt/M. 1981 (st 719), S. 69-264, hier S. 220. Oder Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt/M. 1982, S. 76: "Gerade die Irrationalität der Passion muß es ja unwahrscheinlich machen, daß zwei Personen in bezug aufeinander zugleich davon befallen sind. Amor schießt nicht zwei Pfeile zugleich ab."

118 Giorgio Voghera: *Nostra Signora Morte. Der Tod. A. d. Italienischen* von Renate Lunzer. Salzburg und Wien 1990, Frankfurt/M. 1993 S. 97.